II. İSLARA

Temel İslam Bilimleri

Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu (1 Haziran 2022)

Bildiriler Kitabı

Editörler:
Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA
Dr. Öğr. Üyesi Sema ÇELEM

ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAM ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ (İSLARA)

II. İSLARA

TEMEL İSLAM BİLİMELERİ LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU (1 HAZİRAN 2022)

BİLDİRİLER KİTABI

Editörler:

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Dr. Öğr. Üyesi Sema ÇELEM

ISBN: 978-605-7893-26-0

İSLARA Kitaplığı: 5

Ankara - 2022

ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAM ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ (İSLARA)

TAKDİM

İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezimiz (İSLARA), 2020 yılında aktif olarak çalışmalarına başlamış, iki yıllık süre içerisinde çeşitli faaliyetler gerçekleştirmiştir. Bu kapsamda İslami İlimler Fakültemiz öğrencilerinin Arapça ve İngilizce dil düzeylerini geliştirmek gayesiyle çeşitli kurslar düzenlenmiş, Cumhurbaşkanlığı staj seferberliği kapsamında Merkezimizde görevlendirilen stajyer öğrencilere yönelik seminerler verilmiş, muhtelif alanlardaki akademisyenlerin konuşmacı olarak katıldığı konferanslar ve Ramazan söyleşileri tertip edilmiştir. Bunların yanında Merkezimiz faaliyetleri içerisinde belki de en önemlisini bilimsel toplantılar teşkil etmiştir. Gerek uluslararası düzeyde akademisyenlerin katılım sağladığı gerekse ilim camiasına yeni adım atan öğrencilerin konuşmacı olarak katıldıkları sempozyumlar, İslami İlimler ve İlahiyat alanının yanında öğrencilerimizin akademik gelişimlerine de katkı sunan faaliyetler olmuştur.

İSLARA'nın faaliyete geçişinden günümüze kadar geçen iki yıllık süre içerisinde yedi adet sempozyum gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda farklı üniversitelerden akademisyenlerin katıldığı *Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022)* düzenlenmiş, sunulan bildiriler kitaplaştırılmıştır. Bunun yanında lisans öğrencilerimizin bildirileriyle katıldığı iki adet sempozyum düzenlenmiştir. Bunların ilki Hacı Bayram Veli, ikincisi ise Hacı Bektaş Veli hakkında olmuştur. *Hacı Bayram Veli Öğrenci Sempozyumu (21 Mayıs 2021)* kapsamında 12, *Hacı Bektaş Veli Öğrenci Sempozyumu (25 Aralık 2021)* kapsamında ise 20 bildiri sunulmuştur. Bu sempozyumlarda bir taraftan Anadolu'nun mânevî mimarlarının tanıtılması ve anılması diğer taraftan da öğrencilerimizin bir sempozyumda sunum yapma tecrübesi yaşamaları amaçlanmıştır. Bunlardan *Hacı Bayram Veli Öğrenci Sempozyumu*'nda sunulan bildiriler yayınlanarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Lisansüstü düzeyde ise öncelikle 2021 yılında *Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu (3 Haziran 2021)*'nun ilki düzenlenmiştir. Bu toplantıda dört oturumda 20 bildiri sunulmuş, bildiriler kitaplaştırılarak Üniversitemiz yayınları arasında elektronik kitap olarak yerini almıştır.

2022 yılında lisansüstü düzeyde ise *II. İSLARA Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*, *İSLARA Felsefe ve Din Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu* ve *İSLARA İslam Tarihi ve Sanatları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu* düzenlenmiştir. Böylece İslami İlimler Fakültemizin üç ayrı bölümünü kapsayan birer sempozyum tertip edilmiştir. Üç ayrı bölümde ayrı sempozyumlar yapılmasının temel gayesi, lisansüstü sempozyum düzenlemenin bir gelenek haline dönüştürülmesi düşüncesidir. Temel İslam Bilimleri'nin ikincisi ve diğer alanların ise ilk sempozyumlarının düzenlenmesiyle yeni kurulan İslami İlimler Fakültemiz bölümlerinin kendi organizasyonlarıyla her yıl sempozyum gerçekleştirmeleri için ilk adımı atmıştır.

Lisansüstü sempozyumlarda sunulan bildiriler, öğrencilerimizin yüksek lisans seminerlerini bildiri formatında hazırlamaları neticesinde ortaya çıkmıştır. İlgili dönem başında seminerlerin sempozyum kapsamında sunulacağı kendilerine duyurulmuş, böylece konu seçiminden metinlerin hazırlanmasına kadar bir döneme yayılan süreçte öğrencilerimiz daha bilinçli ve daha titiz bir çalışmayla sempozyum için hazırlanmışlardır. Bu sürecin onların akademik gelişimleri için önemli bir kazanım olduğunu düşünüyoruz. Sempozyum kapsamında sundukları bildirileriyle bir taraftan seminerlerini araştırmacıların istifadesine sunma imkânı bulurlarken diğer taraftan da katıldıkları bu sempozyum vasıtasıyla eğitim hayatlarında önemli bir tecrübe yaşamış oldular. Bu süreçte bildiriler, konunun seçiminden metnin yayınlanmasına

kadar danışman öğretim üyelerimizin gayretleriyle bu seviyeye ulaşmıştır. Bunun için onlara ayrıca teşekkür ediyoruz.

Sempozyumlar kapsamında Temel İslam Bilimleri alanında 11 oturumda 48; Felsefe ve Din Bilimleri alanında 2 oturumda 6; İslam Tarihi ve Sanatları alanında ise iki oturumda 9 bildiri sunulmuştur. Toplam 15 oturumda gerçekleşen sempozyumlarda 15 öğretim üyesi de oturum başkanlığı yapmıştır. Öğretim üyeleri, sunulan bildirileri aynı zamanda müzakere ederek metinlerin olgunlaşmasına da katkıda bulunmuştur. Sunulan bildiriler sempozyum sonrasında kitaplaştırılarak üç ayrı yayın ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki yıllarda da her bir bölümümüzün Merkezimizin de desteğiyle ayrı ayrı sempozyumlar düzenlenmeye devam etmesini temenni ediyoruz.

Bu vesileyle sempozyumların düzenlenmesinde desteklerini esirgemeyen Rektörümüz Prof. Dr. Yusuf TEKİN başta olmak üzere Rektör Yardımcımız Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU'na, İslami İlimler Fakültemiz Dekanımız Prof. Dr. Hasan AYIK'a, sempozyumda görev alan, katılan ve katkı sunan tüm hocalarımıza ve öğrencilerimize teşekkür ediyorum. Gayret bizden başarı Allah'tandır.

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

İslam Araştırmaları Uygulama ve
Araştırma Merkezi (İSLARA) Müdürü

ÖNSÖZ

Bu kitap, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin katkılarıyla İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezimiz (İSLARA) tarafından 1 Haziran 2021 tarihinde düzenlenen II. İSLARA Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu bildirilerini ihtiva etmektedir. Bildiriler, 2021-2022 Eğitim Öğretim Yılında Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans programlarında öğrenimini sürdüren öğrencilerimizin çalışmalarından oluşmaktadır. 2022 yılında ikincisi gerçekleştirilen bu Sempozyumda lisansüstü öğrencilerimiz bildirilerini sunmuş ve bu bildiriler metinleştirilerek eserde yerini almıştır. Öğrencilerimiz yüksek lisans seminerlerini bildiri formatında hazırlayarak bir taraftan çalışmalarını araştırmacıların istifadesine sunarken diğer taraftan da katıldıkları bu bilgi şöleni vasıtasıyla eğitim hayatlarında önemli bir tecrübe yaşamışlardır.

Sempozyumda Tefsir, Tasavvuf, İslam Hukuku, Arap dili ve Belagatı, Hadis ve Kelam alanlarına tahsis edilmek üzere onbir ayrı oturumda kırk sekiz bildiri sunulmuştur. Sunulan bildirilerin yirmi üçü tam metin, on dukuzu ise özet bildiri olarak kitaba dâhil edilmiştir. Sempozyum bildirilerinin yayınlanması ile birlikte çalışmaların ilim dünyasına önemli katkılar sağlayacağını düşünüyoruz. Bu vesileyle bildirilerin yazımı sürecinde öğrencilerimize danışmanlık edip metinlerini inşa etmelerine katkı sağlayan Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN ve Dr. Öğr. Üyesi Miyase Yavuz ALTINTAŞ'a, ayrıca Sempozyumun düzenlenmesinde desteklerini esirgemeyen Rektörlüğümüz ve Dekanlığımız başta olmak üzere katkı sunan tüm hocalarımıza ve öğrencilerimize teşekkür ediyoruz.

Editörler

İÇİNDEKİLER

TEFSİR

KELAM VE İTİKADİ İSLAM MEZHEPLERİ

ÖZET BİLDİRİLER

HADİS

ARAP DİLİ VE BELAGATI

KELAM VE İTİKADİ İSLAM MEZHEPLERİ

SEMPOZYUM KURULLARI

DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA (Başkan)

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Üye)

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ (Üye)

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ (Üye)

Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN (Üye)

Dr. Öğr. Üyesi Miyase Yavuz ALTINTAŞ (Üye)

Dr. Öğr. Üyesi Sema ÇELEM (Üye)

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hasan AYIK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Prof. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Osman DEMİR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Özcan TAŞCI (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Berat SARIKAYA (Gümüşhane Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (Kırıkkale Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Erdoğan KÖYCÜ (Bartın Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. İlyas CANİKLİ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. M. Harun KIYLIK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Mahmut DEMİR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Mehmet Mansur GÖKCAN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Muhammed Ali YILDIZ (Bartın Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Ömer KORKMAZ (Çukurova Üniversitesi/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Esma ÖZTÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Fatih ÇİNAR (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Hakime Reyyan YAŞAR (Mardin Artuklu Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Haydar GÜNGÖR (Sinop Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. İsmail KURT (Şırnak Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Mehmet Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Mehmet YILDIZ (Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Miyase Yavuz ALTINTAŞ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Sema ÇELEM (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Sümeyra YAKAR (Iğdır Üniversitesi/TÜRKİYE)

Dr. Yunus YAZICI (Ordu Üniversitesi/TÜRKİYE)

SEMPOZYUM PROGRAMI

AÇILIŞ OTURUMU (11:00-12:30)

(Büyük Ankara Camii Kongre ve Kültür Merkezi)

Açılış Konuşmaları

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü

Prof. Dr. Hasan AYIK

İslami İlimler Fakültesi Dekanı

Türk Tasavvuf Musikisi Konseri

İslâmî İlimler Fakültesi Dînî Musiki Korosu

Açılış Konferansı

“Bilimsel Araştırmalarda Tahrif ve Tashih”

Prof. Dr. Hayri KAPLAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Öğretim Üyesi

1. **OTURUM (13:30 - 15:00) TASAVVUF**

(İslami İlimler Fakültesi - Derslik 6)

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Esma ÖZTÜRK

Arş. Gör. Mevlüt Sami ERGÜL

İnternet Ortamında Tasavvuf Dersleri

Arş. Gör. Muhammed Ali KAPLAN

Karahisar Mevlevîhânesi’nde Medfun Mutasavvıflar

Yasin YEDEK

Hâlidiyye’de Mürşide Teslimiyet: Abdurrahmân Tâhî (ö. 1886) Örneği

Ali Fatih ÖZDEMİR

Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî’de Seyr Ani’llah, Nüzûl ve Hübût Kavramları

Cemil MERİÇ

Tevessül Kavramının Semantik Tahlili

2. OTURUM (13:30 - 15:00) İSLAM HUKUKU

(İslami İlimler Fakültesi – Derslik - 10)

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Miyase YAVUZ ALTINTAŞ

Furkan ÇETİN

Musarrât Hadisi Örneğinde Hanefî Usûlcülerin Âhâd Haberlere Yaklaşımı

Büşra KÖFTER

Habbazî'nin Hayatı, Eserleri ve Hanefî Usûlüne Katkıları

Muhammed Kâmil DEMİRTÜRK

Hüsün ve Kubuh Açısından İbâha Hükümlerinin Değerlendirilmesi

Abdurrahim TUTYEMEZ

Fıkhu'l-Evleviyyât ve Taharrî İlişkisi Üzerine

3. OTURUM (13:30 - 15:00) HADİS

(İslami İlimler Fakültesi – Derslik - 9)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mahmut DEMİR

Cüneyt ÖZDEMİR

Regaib Namazı Rivayetinin Senet, Metin Ve Fıkhu'l-Hadis Açısından Değerlendirilmesi

Büşra Nur Sümeyye KURT

Fitneye Koşmaktan Nehyeden Bir Rivayetin Senet ve Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi

Büşra Betül TURAN

Fitne Döneminde Nasıl Davranılması Gerektiği İle İlgili Bir Rivayetin İncelenmesi

Ümran TUNÇ

Şiir Yazmayı Yeren Bir Rivayetin Senet ve Metin Açısından İncelenmesi

4. OTURUM (15:15 - 17:00) HADİS

(İslami İlimler Fakültesi – Derslik - 9)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Hüsna TAVAS

Az Amele Çok Sevap Vadeden Hadislerin Değerlendirilmesi

Kübra ELMALI

Yahudi Kültürünün Hadisler Üzerindeki Etkisi Üzerine Bir İnceleme (Kabir Azabı Rivayeti Özelinde)

Necati ÜSTÜN

İbadetlerde Niyabetle İlgili Rivayetlerin Sened, Metin ve Fıkhu'l-Hadis Açısından Değerlendirilmesi

5. OTURUM (13:30 - 15:00) KELAM

(İslami İlimler Fakültesi – Derslik 5)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

Birgül VARGELOĞLU

Seyfeddin el-Âmidi'de Cismânî Haşrin İspatı

Emine ÜSLÜ

Kelamda Yenilik Arayışları Bağlamında İzmirli İsmail Hakkı ve Fazlurrahman'ın Görüşlerinin Mukayesesi

Atilla AKDOĞAN

Sadreddin el-Konevi'nin Risaletü'l-Mehdi Örneğinde Osmanlı'da Mehdilik Risaleleri

Osman MERCAN

Kelamda Kalbin Epistemik Konumu ve Değeri

6. OTURUM (15:15 - 17:00) KELAM

(İslami İlimler Fakültesi - Derslik 5)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Osman DEMİR

Zeliha Ahsen ATSAN

William Lane Craig'in Kelam Kozmolojik Argümanı

Zehra AYTEKİN

Bir İnanç Meselesi Olarak Nüzûl-i İsa

Beyzanur SAYLAM

Tarihsel Süreçte Kelamın Tanımı Meselesi

Furkan KOÇAK

Fahreddin er-Razi'nin İlahi İsimler (Esma-i Hüsna) Düşüncesi

7. OTURUM (13:30 - 15:00) TEFSİR

(İslami İlimler Fakültesi – Derslik - 12)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

Büşra Nur YÜKSEKTEPE KARADAVUT

Kur'ân-ı Kerim'de Münafık Tasvirleri

Şeymanur KARAKAYA

Rahman Suresi Bağlamında Kur'ân'da Tekrarlar

Fatih YAZGAN

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Besmeleyi Tefsir Metodu

Ayşe DOĞRUYOL

Şems Suresinde Aksâmu'l-Kur'ân

Mehmet Ferit KIZILALTUN

Kur'an'da Hz. Peygamber'e Tavsiyeler

8. OTURUM (15:15 - 17:00) TEFSİR

(İslami İlimler Fakültesi – Derslik - 12)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Davut ŞAHİN

İrem KAYACI

Kur'ân'da İnsanın Sosyolojik Durumu

Büşra BÖLÜK

Kur'ân'da Peygamberimize İlahi İkazlar

Bilal ARSLAN

Hicr 15/9 Bağlamında Kur'an'ın Korunması

Safiye TİLKAT

Bakara Suresi 30. Ayete Göre İnsanın Halifeliği

9. OTURUM (17:00 - 18:00) TEFSİR

(İslami İlimler Fakültesi – Derslik - 12)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Şemseddin IŞIK

Fevziye DURAK

Kur'an-ı Kerim'de Kardeş Kıssaları

Murat ÇEVİK

Kur'an'a Göre Şerh-i Sadr Kavramı

Ayşe Hümeyra DÖNGEZ

İş'ârî Tefsir Geleneğinde Karz-ı Hasen Kavramına Bakış

10. OTURUM (13:30 - 15:00)

ARAP DİLİ VE BELAGATI

(İslami İlimler Fakültesi – Derslik - 1)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK

Ahmet Erkam SELVİ

Arapça Edilgen Cümle Yapıları

Abdulbagi ŞİMŞEK

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Dil Anlayışı

Uğur ÇELİK

Türkçe'de Kullanılan Arapça Kökenli Sözcük ve Kalıp İfadelerdeki Anlam Değişmeleri

Burak KARAOĞLU

İmam Bûsiri'nin el-Mehrec ve'l-Merdûd ale'n-Nasara ve'l-Yehûd Eseri ve Dil Yönü

Kevser KIR

Necip Mahfuz ve Suç Adlı Eseri

11. OTURUM (15:15 - 17:00)

ARAP DİLİ VE BELAGATI

(İslami İlimler Fakültesi – Derslik - 1)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

Kerim ŞİMŞEK

Arap Çeviri Geleneğinde Süryani Çevirmenler

Rabia ŞEKER

Abdulaziz el-Mahmud'un eş-Şirâu'-Mukaddes Romanı

Ayten VELİOĞLU

en-Nazik el-Melâiki'nin Edebi Kişiliği

Ayşenur TOSUN

Gramer Yönüyle İlahiyat Fakülteleri İçin Arapça'ya Giriş Adlı Kitabın Tahlili

Semir GÖKSU

Arapça Öğretiminde Materyal Kullanımı

TAM METİN BİLDİRİLER

TASAVVUF

İnternet Ortamında Tasavvuf Dersleri

Sufism Lessons on the Internet

Mevlüt Sami ERGÜL*

Özet

Akademik anlamda tasavvuf derslerinin tarihi "Dârülfünun" müessesesine kadar dayanmaktadır. Dârülfünunun Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye şubesinde İslami ilimlere dair dersler yapılmıştır. Bu şubede yapılan ders içerikleri zaman zaman değişikliklere uğramıştır. Bu süreçte tasavvuf alanına zaman zaman eğitim-öğretim planlarında yer verilmemiştir. Günümüzde tasavvuf, İlahiyat fakültelerinde Anabilim Dalı olarak varlığını sürdürmektedir. Sosyal medyanın gelişimi ve covid-19 pandemisinin etkisiyle internet ortamında da birçok tasavvuf dersiyle karşılaşmak mümkündür. Youtube, internet ortamında video paylaşımı ve canlı yayın özelliği olması hasebiyle birçok tasavvuf dersine erişebildiğimiz bir platformdur. Günümüzde sosyal medyada tasavvufa dair ders, sohbet, seminer vb. gibi içeriklere erişmek mümkündür. Çalışmada Youtube platformunda yapılan tasavvuf dersleri incelenmiştir. Youtube videoları incelendiğinde baştan sona bir ders anlatımı olarak hazırlanan içerikler oldukça geniş bir çerçevede yer almaktadır. Resmi ve özel kurum kanallarının yanında şahsi kanallar aracılığıyla Youtube platformunda toplam 22 akademisyen ders yapmaktadır. Bu akademisyenlerden 11'i tasavvuf alanında, diğerleri ise farklı disiplinlerde uzmanlık sahibidir. Platforma yüklenip tamamlanmış derslerin yanı sıra günümüzde hala devam eden dersler de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvuf Dersleri, Youtube, İnternet, Online Ders

Abstract

The history of Sufism courses in academic sense dates back to the institution of "Dârülfünun". Lessons on Islamic sciences were held in the Ulum-ı Âliye-i Dîniyye branch of the Darülfünun. The course contents in this branch have undergone changes from time to time. In this process, the field of Sufism was not included in the education plans from time to time. Today, Sufism continues to exist as a Department in Theology faculties. With the development of social media and the impact of the covid-19 pandemic, it is possible to encounter many mysticism lessons on the internet. Youtube is a platform where we can access many Sufi lessons due to its video sharing and live broadcasting feature on the internet. Today, lessons, conversations, seminars, etc. about mysticism in social media. It is possible to access content such as In the study, mysticism lessons made on the Youtube platform were examined. When Youtube videos are examined, the contents prepared as a lecture from beginning to end are in a very wide framework. In addition to official and private institutions channels, a total of 22 academicians give lectures on the Youtube platform through personal channels. 11 of these academicians are experts in the field of Sufism, while the others are experts in different disciplines. In addition to the completed courses uploaded to the platform, there are also courses still continuing today.

Keywords: Sufism, Sufi Lessons, Youtube, Internet, Online Lessons

* Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: mevlut.ergul@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0001-9706-151X

Giriş

Sosyal medya ve internet, interaktif bir iletişim aracı olmakla birlikte aynı zamanda eğitim alanında da çokça kullanılmaktadır. Sosyal medya kullanıcıları üretmiş oldukları içerikleri çeşitli sosyal ağlarda paylaşarak geniş kitlelere ulaşma imkânı bulmaktadır. Teknolojinin bu imkanından günümüz akademisyenleri de oldukça faydalanmaktadır. Sosyal ağlardan biri olan Youtube, video paylaşımı ve canlı yayın imkanıyla eğitim amaçlı kullanılabilecek bir platformdur. Bu platform bünyesinde yüzeysel bir araştırmayla istenilen eğitim videosuna ulaşılabilmektedir. Platform üzerinde çeşitli kurslar, eğitici animasyonlar, dersler, akademik toplantı ve sempozyumlar kullanıcıların faydasına sunulmaktadır. Nitekim günümüzde yalnızca bu ağlardan enstrüman çalmayı öğrenen, çeşitli bilgisayar programlarını kullanma becerisi elde eden veya yabancı dil gelişimine katkı sağlayan birçok insan bulunmaktadır.

Bu platformda İslami ilimlere dair de birçok içerik yer almakta, tasavvuf ilmi de bunların başında gelmektedir. Ancak tasavvuf bir kesimin ilgi ve merakını cezbetse de bazı kimseler için eleştiri konusu olabilmektedir. Bu sebeple Youtube platformu üzerinde tasavvufa dair yapılacak olan bir aramada alana dair müspet ve menfi içeriklere aynı anda ulaşılmaktadır. Tasavvufa dair yorum içerikli videolar, konu bazlı tasavvuf içerikleri, akademisyenlerin yapmış olduğu seminerler ve tasavvufi sohbetler gibi birçok içeriğe Youtube platformunda ulaşmak mümkün olsa da çalışma yalnızca Youtube platformundaki tasavvuf derslerinin tespiti ve genel hatlarıyla nicel değerlendirmesini kapsamaktadır. Diğer bir deyişle burada baştan sona sistematik olarak tasavvuf konularını ihtiva edecek şekilde yayına hazırlanan tasavvuf dersleri konu edilmektedir. Bu bağlamda öncelikle Akademik mahiyette tasavvuf derslerinin İlahiyat fakültelerindeki tarihsel sürecini ele almak, konunun bütününün görülmesi açısından fayda sağlayacaktır.

1. Tasavvuf Derslerinin Tarihçesi

Osmanlı Döneminde modern anlamda bir üniversite kurma fikriyle ortaya çıkan “Dârülfünun” müessesesinin tarihi 1869 yılına dayanır.[1] Çeşitli nedenlerle birçok kez kapatılan bu müessese 1900 yılında dördüncü kez tekrar açılmıştır. Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye şubesi de bu dönemde “Dârülfünun’da” yer almaktadır. Ne var ki modern dini eğitim merkezi olarak açılan bu şubede tasavvuf dersine yer verilmediği görülmektedir. Tasavvuf dersleri, 1908 yılında “Dârülfünun” müessesinde yapılan bazı değişikliklerle, “İlm-i ahlâk-ı şer’iyye ve tasavvuf” adıyla yer almıştır.[2] Dönemin Maârif Bakanı Emrullah Efendi tarafından yapılan bu değişiklikle beraber dersler beş bölüme ayrılmıştır. “İlm-i ahlâk-ı şer’iyye ve tasavvuf” ismiyle tasavvuf, kelâm bölümü altında yer almaktadır. 1919’da son Osmanlı Meclis-i Mebusânı’nda alınan bir kararla bu teşebbüs de sona ermiştir.[3]

Cumhuriyetin ilânından sonra akademik düzeyde islâmî eğitimlerin önemi tekrar ele alınmıştır. 21 Nisan 1924 yılında çıkan bir karar ile Cumhuriyet’in Dârülfünun’unda beşinci bir fakülte olarak İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Açılan bu fakültede tasavvuf ilk defa “Tasavvuf Tarihi” adıyla okutulmaya başlanmıştır.[4] Bu dersin öğretim üyesi 1 Mayıs 1924 tarihinde atanan Mehmet Ali Aynî (ö.1945)’dir.[5] Aynî, üniversite öğrencilerine yönelik derslerde anlattığı konuları kitaplaştırmıştır. Tasavvuf Tarihi isimli kitabın 22 Kasım 1924 tarih kaydıyla yer alan “ifade” bölümünde Aynî, tasavvuf tarihi yazmanın güç olduğunu ancak üzerine yüklenen vazife neticesinde bu kitabın oluştuğunu ifade etmektedir.[6]

Aynî’nin eseri iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda “Tasavvuf Tarihi” başlığı altına Hindistan’da, Mısır’da, Yunanistan’da, İskenderiye’de, Musevilikte ve Hristiyanlıkta tasavvuf konuları işlenmiştir. İkinci kısımda ise “İslâm Tasavvufu” başlığı altında Tasavvuf ilminin teşekkülü, tanımı,

---

[1] Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 1.
[2] Ahmet Murat Özel, “Tasavvuf Alanında Yapılan Tezler: Tadat, Tasnif, Tahlil”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 390.
[3] Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 1.
[4] Ahmet Murat Özel, “Tasavvuf Alanında Yapılan Tezler: Tadat, Tasnif, Tahlil”, 390; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 1.
[5] Ali Arslan, “İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi’nin İkinci Defa Kuruluşu: Medreselerin Yüksek Kısmından Darülfünun İlahiyat Fakültesine Geçiş”, *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul, 2010), 94.
[6] Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 13.

tarikatlar ve genel kuralları, terbiye ve irşad ve sülûk konuları işlenmiştir.[7] Kitabın içeriğinden de anlaşılacağı üzere Aynî'nin yapmış olduğu dersler gayri İslâmî ve İslâmî tasavvuf olmak üzere iki aşamadan oluşmaktadır. Göreve başlama ve ifade kısmında yer alan tarih dikkate alındığında kitabın yaklaşık yedi ayda telif edildiği söylenebilir. Aynî'nin bu çalışması, o dönemdeki "Tasavvuf Tarihi" dersinin içeriğini göstermesi açısından önemlidir.

1933 senesinde kapatılan Dârülfünun'un yerine İstanbul Üniversitesi açılmıştır. İlahiyat Fakültesi de Edebiyat Fakültesine bağlı İslâm İlimleri Enstitüsü'yle sınırlı kalmıştır.[8] Daha sonra 1949 senesinde Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat fakültesi açılmış ancak "Tasavvuf Tarihi" dersi 1953-1954 öğretim yılında yapılan programa dahil edilmiştir.[9] 17.10.1991 tarihli YÖK kararnamesiyle tasavvuf Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü'nden ayrılarak, Temel İslam Bilimleri bölümüne bağlı bir müstakil bir Anabilim Dalı olmuştur.[10]

2. Youtube Kanalları ve Tasavvuf Dersleri

Tasavvuf dersleri akademik anlamda hali hazırda üniversitelerde okutulmaya devam etmektedir. Bunun yanında bir de akademisyenlerin üniversite dışında yapmış olduğu dersler bulunmaktadır. Bu derslerin kayıt altına alınıp internet üzerinden daha geniş bir kitleye ulaştırılması hedeflenmiştir. Dersler Covid-19 pandemisinin de etkisiyle tamamen online platformlara taşınmış ve daha işlevsel hale gelmiştir.

Bu bölümde Youtube platformunda bulunan resmi ve özel kurum kanallarının yanında şahsi kanallarda yer alan videolar incelenecektir. Kanallarda bulunan ders videoları genel özellikleriyle ele alınmıştır.

2.1. Özel Kurum Kanalları

2.1.1. Klasik Düşünce Okulu

Youtube platformuna 14 Mart 2016 tarihinde katılan Klasik Düşünce Okulu isimli kanal kendi ifadeleriyle bir yazı okuludur.[11] Bu kanalda tasavvuf dersleri genellikle Prof. Dr. Ekrem Demirli tarafından verilmektedir. İstanbul Üniversitesi'nde halen öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Demirli, çalışmalarında genellikle İbn Arabî ve Sadreddin Konevî üzerine yoğunlaşmıştır. Demirli, bu okulda işlenen derslerin tasavvuf adı altında değil kitaplar özelinde olduğunu belirtmektedir. Birçok tasavvufî eseri bu okul bünyesinde kullanıcılarla buluşturmuştur. Lisansüstü eğitim gören öğrencileri ve tasavvuf araştırmacılarını hedef kitle olarak belirleyen Demirli'nin yapmış olduğu dersler şu şekilde sıralanabilir.

1) İbn Arabî, *Fütûhât-ı mekkiyye* okumaları: İlk ders 6 Şubat 2017 tarihinde işlenmiştir ancak bu ders Youtube platformuna 3 Mart 2017 tarihinde yüklenmiştir. Toplam 15 dersten oluşan bu seri iki kısımdan oluşmaktadır. İlk 11 ders bahar döneminde, kalan 4 ders ise yaz okulunda işlenmiştir. Ortalama ders süresi bir buçuk saattir. 15. Ders platforma 1 Ağustos 2017 tarihinde yüklenmiştir. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[12]

2) Sadreddin Konevî, *Miftahu'l gayb* okumaları: Toplam 4 dersten oluşan bu serinin ilk videosu 2 Nisan 2018, son videosu ise 9 Mayıs 2018 tarihinde platforma yüklenmiştir. Sadreddin Konevî'nin yazmış olduğu bu eserin okumasına 27 Mayıs 2022 tarihinde tekrardan başlanmıştır. Yeni başlayan bu seri Youtube platformundan canlı olarak yayınlanmaktadır. Daha sonra video üzerine ders içeriğinde geçen bölümler zaman damgası olarak videoya

[7] Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 7-11.
[8] Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 2.
[9] Ahmet Murat Özel, "Tasavvuf Alanında Yapılan Tezler: Tadat, Tasnif, Tahlil", 390; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 224.
[10] Ahmet Murat Özel, "Tasavvuf Alanında Yapılan Tezler: Tadat, Tasnif, Tahlil", 391; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 3.
[11] https://www.youtube.com/c/KlasikD%C3%BC%C5%9F%C3%BCnceOkulu (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[12] https://www.youtube.com/watch?v=H5pUHj9gOZM&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=9 (Erişim tarihi: 30.05.2022)

eklenmiştir. Ortalama ders süresi bir buçuk saattir.[13]

3) Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl:* İlk videosu 26 Ekim 2017 tarihinde yayınlanan bu seri toplam 10 dersten oluşmaktadır. Serinin son videosu 20 Aralık 2017 tarihinde yayınlanmıştır. Ortalama ders süresi bir buçuk saattir. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[14]
4) Muhâsibî, *el-Mekasib:* Bu dersin yalnızca bir videosu yayınlanmıştır. 20 Mayıs 2019 tarihinde yayınlanmış olan bu ders 1 saat 25 dakika sürmüştür. Video sınıf ortamında anlatılan dersin kayıt altına alınmış halidir.[15]
5) Muhâsibî, *el-Akl:* Toplam 3 dersten oluşan bu serinin ilk videosu 9 Kasım 2017 tarihinde, diğer iki videosu da 10 Kasım 2017'de yayınlanmıştır. Ortalama ders süresi 1 saat 25 dakikadır. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[16]
6) Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb:* Toplam 9 dersten oluşan bu serinin 5. videosu 12 Nisan 2017 tarihinde, geri kalan bütün bölümler 18 Mart 2019'da yayınlanmıştır. En kısa ders 1 saat 3 dakika, en uzun ders 1 saat 29 dakika sürmüştür. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[17]
7) Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark:* Toplam 5 dersten oluşan bu serinin bütün videoları 18 Mart 2019 tarihinde yayınlanmıştır. Ortalama ders süresi bir buçuk saattir. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[18]
8) Muhâsibî, *er-Riâye:* 7 dersten oluşan bu serinin ilk videosu yayınlanmamıştır. Toplam 6 video bulunmaktadır. Bu videoların da hepsi 18 Mart 2019 tarihinde yayınlanmıştır. Ortalama ders süresi bir buçuk saattir. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[19]
9) Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr:* Toplam 6 dersten oluşan bu serinin ilk videosu 21 Şubat 2018, son videosu ise 27 Mart 2018 tarihinde yayınlanmıştır. Ortalama ders süresi bir buçuk saattir. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[20]
10) Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ:* Toplam 3 videodan oluşan bu serinin de bütün videoları 18 Mart 2019 tarihinde yayınlanmıştır. Ortalama ders süresi bir buçuk saattir. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[21]
11) Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil-i Cüneyd:* Toplam 11 dersten oluşan bu serinin ilk videosu 11 Mart 2019, son videosu ise 22 Haziran 2019 tarihinde yayınlanmıştır. En kısa video 52 dakika iken en uzun video 1 saat 45 dakikadır. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına

[13] https://www.youtube.com/watch?v=skYIm6sUnnM&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=24 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[14] https://www.youtube.com/watch?v=jIaBCbmti1U&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=28 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[15] https://www.youtube.com/watch?v=cGHUkRdwEnM&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=38 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[16] https://www.youtube.com/watch?v=aw-PrzzQ_S4&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=39 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[17] https://www.youtube.com/watch?v=t_P-e6BgcRo&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=46 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[18] https://www.youtube.com/watch?v=-SmA7_w5Qx0&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=55 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[19] https://www.youtube.com/watch?v=XO5bJwS7DLc&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=60 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[20] https://www.youtube.com/watch?v=-TM01jv19XA&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=66 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[21] https://www.youtube.com/watch?v=E1Ig1Dbhezo&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=72 (Erişim tarihi: 31.05.2022)

alınmış şeklidir. 10. ve 11. derslerin videoları oynatma listesinde karışık olarak yer almıştır.[22]

12) Serrac, *el-Lüma:* Toplam 8 dersten oluşan bu serinin videolarından bazıları iki kısımdan oluşmaktadır. Bu sebeple toplam 11 videodan oluşmaktadır. 7. dersin ilk kısmı yayınlanmış ancak ikinci kısmı yayınlanmamıştır. Bütün videolar 17 Kasım 2019 tarihinde yayınlanmıştır. En uzun video 1 saat 42 dakika sürmüşken en kısa video 20 dakikadır. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir. Yalnızca 5. ders bahçede işlenmiştir. Bu durum ses kalitesini kötü yönde etkilememiştir.[23]

13) Ebû Talîp Mekkî, *Kûtü'l-kulûb/*havâtır bahsi: Toplam iki videodan oluşmaktadır. Videolar ortalama 1 saat 25 dakika sürmektedir. İlk video 22 Nisan 2019, ikinci video ise 23 Nisan 2019 tarihinde yayınlanmıştır. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[24]

14) Kelâbâzî, *et-Ta'arruf:* Toplam 13 videodan oluşan bu seri iki ayrı kısımdan oluşmaktadır. İlk 3 video 2017 yılında işlenen dersleri içermekteyken daha sonraki videolar 2018 yılında yapılan derslere aittir. İlk 9 video 17 Mayıs 2019 tarihinde, geri kalan videolar ise 19 Mayıs 2019 tarihinde yayınlanmıştır. En kısa videosu 1 saat 2 dakika, en uzun videosu da 1 saat 29 dakika sürmüştür. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[25]

15) Kuşeyri, *er-Risâle:* Kuşeyri okumaları başlığını taşıyan bu seri toplam 42 videodan oluşmaktadır. 25 Şubat 2020 tarihinde sınıf ortamında başlayan dersler 4. Ders itibariyle online ortamda işlenmiştir. 4. Ders hariç online ortamda yapılan diğer dersler Youtube platformundan canlı yayın yapılarak kaydedilmiştir. Canlı yayınlar 5. Ders ile 8 Haziran 2020 tarihinde başlamış olup 18 Haziran 2021'e kadar yaklaşık bir hafta arayla yayınlanmıştır. Dersler ortalama bir buçuk saat sürmüştür.[26]

16) İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem:* Toplam 74 videodan oluşan bu seri 10 Mart 2019 tarihinde sınıf ortamında yapılmaya başlanmıştır. 12 Mart 2020 tarihine kadar bu şekilde devam etmiştir. Pandemi sebebiyle ara verilen dersler 14 Mayıs 2020 itibariyle online ortama yönelik işlenmiştir. Youtube'dan canlı olarak yayınlanan bu dersler 10 Mayıs 2022 tarihine kadar devam etmiştir. Ortalama ders süresi yaklaşık 1 saat 20 dakikadır.[27]

Klasik Düşünce Okulu'nda ders veren bir diğer akademisyen Yalova Üniversitesinde görev yapan Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer'dir. Başer'in derslerde, Demirli'nin takip ettiği kitaplardan bazılarını işlediği görülmektedir. Ortalama ders süresi bir buçuk saat olmakla beraber toplam 10 videoda 4 adet kitap işlenmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Muhâsibî, *el-Mekasib* (2 video), Muhâsibî, *el-Akl* (3 video), Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark* (2 video), Kelâbâzî, *et-Ta'arruf* (3 video). Videolar 20-21 Mayıs 2019 tarihinde yayınlanmıştır.[28]

Bu kanalda ders veren akademisyenlerden birisi de Marmara Üniversitesi'nde Öğretim Üyesi olarak görev yapmakta olan Doç Dr. Nedim Tan'dır. Herevî'nin *Menâzilü's-sâirin* isimli eserini okuyan

[22]https://www.youtube.com/watch?v=1ojvhnOPswQ&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=75 (Erişim tarihi: 31.05.2022)
[23]https://www.youtube.com/watch?v=PeC1SGJBGU0&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=256 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[24]https://www.youtube.com/watch?v=E_YWyGWDnzQ&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=99 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[25]https://www.youtube.com/watch?v=cp7W7lbJ8Cc&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=118 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[26]https://www.youtube.com/watch?v=1nQXIwiFiIk&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=131 (Erişim tarihi: 31.05.2022)
[27]https://www.youtube.com/watch?v=TuyLAs96nZM&list=PLADMQ9VgSO5nxeR5u_hOGic_KyAZyWHFB&index=173 (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[28] https://www.youtube.com/playlist?list=PLADMQ9VgSO5mrXUn_JeILMWVT-I0io5kL (Erişim tarihi: 30.05.2022)

Tan toplamda 21 ders yapmıştır. Dersler ortalama bir buçuk saat sürmüş ve canlı olarak yayınlanmıştır. İlk video 6 Temmuz 2021, son video ise 18 Mayıs 2022 de yayınlanmıştır.[29]

2.1.2. Bursa Klasik Düşünce Okulu

3 Mayıs 2020 tarihinde açılan kanalda 3 farklı tasavvuf dersi bulunmaktadır. Bu dersler şu şekilde sıralanabilir:

1) Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân:* Bursa Uludağ Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Prof. Dr. Abdullah Kartal tarafından verilmiştir. Toplam 4 dersten oluşmaktadır. Dersler 15-16 Haziran 2020 tarihinde yayınlamıştır. Ortalama ders süresi 1 saat 25 dakikadır. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[30]

2) Serrâc, *el-Lüma'*: Toplam 6 videodan oluşan bu serinin 5 dersi Prof. Dr. Abdullah Kartal tarafından yapılmıştır. Yalnızca 5. ders yine Bursa Uludağ Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Prof. Dr. Abdurrezzak Tek tarafından yapılmıştır. Dersler ortalama bir buçuk saat sürmüştür. İlk video 10 Temmuz 2020'de, son video ise 4 Ağustos 2020 tarihinde yayınlanmıştır. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[31]

3) Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb:* Toplam 5 videodan oluşan bu serinin ilk 4 dersi Prof. Dr. Abdullah Kartal tarafından, son dersi ise Prof. Dr. Abdurrezzak Tek tarafından yapılmıştır. 13-17 Ekim 2020 tarihlerinde yayınlanmış olan derslerin ortalama süresi bir buçuk saattir. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[32]

2.1.3. Bâb-ı Uşşâk

11 Eylül 2014 tarihinde açılan kanalda Prof. Dr. Abdurrezzak Tek'in yapmış olduğu tasavvuf dersleri yer almaktadır. Bu dersler şu şekilde sıralanabilir:

1) Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ:* Toplam 3 dersten oluşan bu seri Bursa Klasik Düşünce Okulu bünyesinde yapılmıştır. Ancak yalnızca bu kanalda bulunmaktadır. Dersler ortalama bir buçuk saat sürmektedir. Videolar sırasıyla 12-17-29 Nisan 2019 tarihlerinde yüklenmiştir. Videolar, sınıf ortamında anlatılan derslerin kayıt altına alınmış şeklidir.[33]

2) Sülemî, *Tabakatu's-sûfiyye:* Toplam 19 dersten oluşmaktadır. Derslerin video kaydı bulunmamaktadır. Yalnızca ses kaydı şeklinde yayınlanmıştır. 1,5,11. bölümler iki kısımdan oluşmaktadır. Son ders ise iki defa yayınlanmıştır. Toplam 15 sûfi işlenmiştir. İlk ders 25 Nisan 2020'de, son ders ise 22 Ağustos 2020 tarihinde yayınlanmıştır. En kısa ders 42 dakika iken en uzun ders 1 saat 32 dakika sürmüştür.[34]

3) Azîz Nesefî, *İnsan-ı kâmil:* Toplam 7 videodan oluşan bu serinin ilk videosu 1 Aralık 2020'de, son dersi ise 14 Kasım 2021 tarihinde yayınlanmıştır. Bu dersler de ses kaydı şeklindedir. En kısa ders 44 dakika, en uzun ders 1 saat 8 dakika sürmüştür.[35]

4) Herevî, *Menâzilü's-sâirin:* Toplam 6 dersten oluşan bu serinin ilk dersi 9 Nisan 2022'de son dersi ise 9 Mart 2022 tarihinde yayınlanmıştır. Bu dersler de ses kaydı şeklindedir. En kısa ders 18 dakika, en uzun ders 56 dakika sürmüştür.[36]

---

[29] https://www.youtube.com/watch?v=MIPAKptYKXA&list=PLADMQ9VgSO5kT1oFNfH0GyzCvw0YDX1UJ&index=7&t=37s (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[30] https://www.youtube.com/watch?v=RJ9ZyvL3olM&t=149s (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[31] https://www.youtube.com/watch?v=sGWiSBOVXFI&t=289s (Erişim tarihi: 30.05.2022)
[32] https://www.youtube.com/watch?v=3XRKQXCB6FU&t=1s (Erişim tarihi: 29.05.2022)
[33] https://www.youtube.com/watch?v=MdXWOGGQK2A&t=180s (Erişim tarihi: 28.05.2022)
[34] https://www.youtube.com/watch?v=lXlxMN0bjhU&t=985s (Erişim tarihi: 28.05.2022)
[35] https://www.youtube.com/watch?v=ODfOwtj9pcI&t=189s (Erişim tarihi: 28.05.2022)
[36] https://www.youtube.com/watch?v=IHsaImJl8U4&t=496s (Erişim tarihi: 28.05.2022)

2.1.4. Antalya Mevlevihanesi

Antalya Mevlevihanesi isimli Youtube kanalında, Antalya Mevlevîhânesi'nde yapılan programların videoları yayınlanmaktadır. 19 Kasım 2018 tarihinde oluşturulan bu kanalda tasavvufa ilgi duyan genel kullanıcıya hitaben dersler yapılmıştır. Bu kanalda bulunan tasavvuf derslerini şu şekilde sıralayabiliriz.

1) *Vahib-i Ümmi Divanı*: Şu an için 61 videodan oluşan bu seri Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmed Ögke tarafından yapılmaktadır. 3 Kasım 2020 tarihinde 167. Şiirle başlayan dersler canlı olarak Youtube platformunda yayınlanmaktadır. 213. şiirin anlatıldığı son ders 24 Mayıs 2022 tarihinde yapılmıştır. Dersler genellikle 45-55 dakika olmakla beraber en kısa ders 17 dakika, en uzun ders ise 1 saat 8 dakika sürmüştür.[37]

2) Feridüddîn-i Attâr, *Tezkiretü'l-evliya:* Şu an için 40 videodan oluşan bu seri de Prof. Dr. Ahmed Ögke tarafından yapılmaktadır. İlk ders 15 Haziran 2021 tarihinde yapılmıştır. Vaaz kürsüsünden yapılan dersler ortalama yarım saat sürmektedir. Son ders 26 Mayıs 2022 tarihinde yapılmıştır.[38]

3) *Mesnevî* okumaları: Şu an için 40 videodan oluşan bu seride dersler Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Dr. Öğrt. Üyesi Ömer Dilmen tarafından yapılmaktadır. 12 Kasım 2020 tarihinde başlayan dersler canlı olarak yayınlanmaktadır. En uzun ders 51 dakika, en kısa ders ise 20 dakika sürmüştür. 14. ders yayın kesintisi sebebiyle yalnızca 3 dakika sürmüştür. Ancak bir sonraki ders kalınan yerden devam edilmiştir.[39]

4) Kuşeyrî, *er-Risâle:* Toplam 12 videodan oluşan bu seri "Kuşeyri Risalesi" başlığını taşımaktadır. Dersler Akdeniz Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Prof. Dr. Rıfat Atay tarafından yapılmaktadır. Canlı olarak yayınlanan derslerin ilki 2 Kasım 2020, sonuncusu ise 7 Nisan 2021 tarihinde yapılmıştır. Dersler 40-45 dakika sürmektedir.[40]

5) Ahmed-i Yesevî, *Divan-ı Hikmet:* Toplam 9 videodan oluşan bu seri Akdeniz Üniversitesi'nde Öğretim üyesi olarak görev yapan Dr. Öğr. Üyesi Atila Kartal tarafından yapılmaktadır. İlk ders 25 Kasım 2020 tarihinde canlı olarak yayınlanmaya başlamıştır. En kısa ders 30 dakika, en uzun ders ise 56 dakika sürmüştür. Son ders 24 Mart 2021 tarihinde yayınlanmıştır.[41]

6) *Makalat-ı Hacı Bektaş-ı Veli:* Şu an için 13 videodan oluşan bu seri Akdeniz Üniversitesi'nde Öğretim üyesi olarak görev yapan Prof. Dr. Ömer Faruk Teber tarafından yapılmaktadır. Canlı olarak yayınlanan derslerin en uzunu 27 dakika, en kısası ise 11 dakika sürmüştür. 13 Ekim 2021 tarihinde başlamış ve son video 21 Mayıs 2022 tarihinde yayınlanmıştır.[42]

2.1.5. Konya Okulu

6 Nisan 2019 tarihinde kurulan Konya Okulu isimli Youtube kanalında birçok ders canlı olarak yapılmaktadır. Dersler tasavvufa ilgi duyan genel kullanıcıya hitap etmektedir. Dinî derslerin yanısıra bu kanalda musîkiye dair dersler de yayınlanmaktadır. Burada yayınlanan tasavvuf derslerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1) *Makalat-ı Hacı Bektaş-ı Veli:* Toplam 34 videodan oluşan bu serinin dersleri Prof. Dr. Ahmed Ögke tarafından yapılmaktadır. İlk video 16 Eylül 2020 tarihinde, son video ise 15 Aralık 2021

[37] https://www.youtube.com/playlist?list=PLfMVGu6oPEVXdR_F6UfZKMVAtpZJPgbFv (Erişim tarihi: 28.05.2022)

[38] https://www.youtube.com/playlist?list=PLfMVGu6oPEVUdxad-clxWwkNQDOhMyGHo (Erişim tarihi: 28.05.2022)

[39] https://www.youtube.com/playlist?list=PLfMVGu6oPEVVZ5iKRsWZVGk93uH1nMinf (Erişim tarihi: 29.05.2022)

[40] https://www.youtube.com/playlist?list=PLfMVGu6oPEVXcvizQRIpyvsSBfSx-Ua4h (Erişim tarihi: 29.05.2022)

[41] https://www.youtube.com/playlist?list=PLfMVGu6oPEVWCW0L-nGADntmYWlZDT6jp (Erişim tarihi: 29.05.2022)

[42] https://www.youtube.com/playlist?list=PLfMVGu6oPEVVsJSLYSigZfhKDdEvgFQ4_ (Erişim tarihi: 29.05.2022)

tarihinde yayınlanmıştır. Videoların açıklama kısmında kitabın hangi bâbı işleniyorsa o bâb hakkında kısa bir bilgilendirme yazılmıştır. Son video 11. bâb hakkında olup bu video ile kitap bitirilmiştir. En uzun video 1 saat 22 dakika, en kısa video ise 38 dakika sürmüştür.[43]

2) Mevlânâ, *Mecâlis-i seb'a:* Şu an için 13 videodan oluşan bu seri de dersler Prof. Dr. Ahmed Ögke tarafından yapılmaktadır. 29 Aralık 2021 tarihinde canlı olarak yayınlanmaya başlamıştır. Videoların açıklama kısımlarında yapılan dersin içeriği hakkında açıklamalar bulunmaktadır. Son videosu 30 Mart 2022 tarihinde yayınlanmıştır. Bu video ile kitabın 1. Meclisi sona ermiş ve Ramazan ayı sebebiyle derslere ara verilmiştir. Ortalama ders süresi 55 dakikadır.[44]

3) Mevlânâ, *Fîhi mâ fîh* okumaları: Şu an için 11 dersten oluşan bu seri Kırıkkale Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu tarafından yapılmaktadır. 2 Ocak 2022'de başlayan derslere 27 Mart 2022 tarihinde Ramazan ayı dolayısıyla ara verilmiştir. Ortalama ders süresi 55 dakikadır.[45]

4) Mevlânâ, *Mesnevî* okumaları: toplam 48 video bulunmaktadır. Kanal içerisinde oynatma listesi oluşturulmadığı için dersler dağınık bir şekilde yer almaktadır. Son 27 ders canlı olarak yayınlanmıştır. Dersler Kırıkkale Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Doç Dr. Yakup Şafak tarafından anlatılmaktadır. İlk ders 8 Nisan 2019'da, son ders ise 21 Şubat 2021 tarihinde yayınlanmıştır.[46]

5) Hâdimî, *Berîka* okumaları: Toplam 25 dersten oluşan bu serinin dersleri Marmara Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Prof. Dr. Murat Şimşek tarafından yapılmıştır. 8 Nisan 2019 tarihinde başlayan dersler 13 Ekim 2020'de sona ermiştir. 18 Mayıs 2021 tarihinde Prof. Dr. İbrahim Işıtan tarafından derslere devam edilmiştir. 6 ders yapıldıktan sonra 21 Haziran 2021 tarihinde sona ermiştir.[47]

2.1.6. Yiğitbaşı Veli Okulu

28 Nisan 2021 tarihinde açılan Yiğitbaşı Veli Okulu isimli kanalda Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin (d.839/1435, ö.910/1505,) hayatı, eserleri ve düşünce dünyasına dair dersler yapılmaktadır. Dersler doktora tezi olarak da Yiğitbaşı Veli'yi çalışmış olan Prof. Dr. Ahmed Ögke tarafından yapılmaktadır. Şu an için 70 ders videosu bulunmaktadır. Bu videolarda öncelikle Yiğitbaşı Veli hakkında genel bilgilendirme yapılmış daha sonra ise eserleri okunmaya başlanmıştır. *Silsile-i ehl-i tarîkat, Bahreyni'l-aşk, Ahvâlü'l-ebrâr ve'l-mukarrebîn, Câmiu'l-esrâr* kitapları okunmuştur. Şu an *Risâle-i tevhid* adlı eseri okunmaktadır. Daha sonra ise Yiğitbaşı Veli'nin geri kalan 9 kitabını okumak hedeflenmektedir. Dersler 3 Mayıs 2021 tarihinde başlamış olup son videosu 23 Mayıs 2022 tarihinde yayınlanmıştır. Dersler ortalama 55-60 dakika sürmektedir.[48]

2.1.7. İrşad Derneği

İrşad Derneği'nin Youtube hesabı 6 Aralık 2019 tarihinde açılmıştır. Kanalda Marmara Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Prof. Dr. Necdet Tosun tarafından *Mektubat-ı İmâm-ı Rabbânî* okumaları yapılmıştır. Toplam 16 video bulunan seride 13 ders işlenmiştir. Eseri Farsça aslından okuyan Tosun'un dersleri 9 Aralık 2019 tarihinde yayınlanmıştır. 25 Mart 2020 tarihinde sona ermiştir. Dersler ortalama bir buçuk saat sürmüştür.[49]

---

[43] https://www.youtube.com/playlist?list=PLQH9hBk-xuYZmdu3FnC3QWemlwznsSDJU (Erişim tarihi: 29.05.2022)

[44] https://www.youtube.com/playlist?list=PLQH9hBk-xuYb8eF_bEoAi9HXlJfxvVWmL (Erişim tarihi: 29.05.2022)

[45] https://www.youtube.com/playlist?list=PLQH9hBk-xuYaHa75y2dxMEPmzv9QLUlld (Erişim tarihi: 29.05.2022)

[46] https://www.youtube.com/watch?v=9j0b6HHG-MM&t=357s (Erişim tarihi: 29.05.2022)

[47] https://www.youtube.com/watch?v=aB4lrzzSY80&t=1326s (Erişim tarihi: 29.05.2022)

[48] https://www.youtube.com/channel/UC1emNgDVfN7cjlm3aGOc2Bg/videos (Erişim tarihi: 29.05.2022)

[49] https://www.youtube.com/watch?v=EFxkavq8ook&t=123s (Erişim tarihi: 29.05.2022)

2.2. Resmî Kurum Kanalları

2.2.1. Türkiye Yazarlar Birliği

Türkiye Yazarlar Birliği resmi Youtube hesabı 26 Eylül 2011 tarihinde açılmıştır. Kanalda şu an için 149 bölümden oluşan *Mesnevî* dersleri bulunmaktadır. *Mesnevî Okumaları* başlıklı videolar Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç, Prof. Dr. Zülfikar Güngör, Doç. Dr. Yakup Şafak, Dr. Öğrt. Üyesi Fahrettin Coşguner tarafından ortak bir çalışma olarak yayınlanmaktadır. Her akademisyen sırayla bir bölümün dersini gerçekleştirmiştir. En kısa ders 24 dakika, en uzun ders ise 1 saat 23 dakika sürmüştür. 10 Ekim 2018 tarihinde başlayan derslerin şu an için son videosu 23 Mayıs 2022 tarihinde yayınlanmıştır.[50]

2.2.2. Diyanet Yayınları

T.C Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Yayınları resmi Youtube hesabı 4 Temmuz 2020 tarihinde açılmıştır. Kanalda "Tasavvuf Dersleri" başlıklı bir video serisi bulunmaktadır. Dersler Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Doç. Dr. Mahmud Esad Erkaya tarafından yapılmıştır. Tasavvufa dair temel bilgilerin kısa ve öz bir şekilde anlatıldığı videolar yaklaşık 10-12 dakika sürmektedir. İlk video 9 Şubat 2022'de, son video ise 4 Mayıs 2022 tarihinde yayınlanmıştır. Toplam 13 Ders bulunmaktadır. Dersler akıcı ve hızlı bir şekilde işlenmiştir. Derslerde tasavvufa dair temel düzeyde bilgi edinmek isteyen genel kullanıcılar hedeflenmiştir.[51]

2.2.3. Bilem TV

Bursa İlahiyat Eğitim Merkezi'nin eğitim amacıyla 19 Mart 2020 tarihinde açılmıştır. Bursa Uludağ Üniversitesi'nden emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Mustafa Kara bu kanalda *Tasavvuf Kültürü* başlıklı dersler yapmıştır. Toplam 10 dersten oluşan bu seri tasavvufa dair genel bir bilgi vermeyi amaçlamaktadır. İlk ders 5 Kasım 2020 tarihinde başlayan dersler 14 Ocak 2021'de sona ermiştir. Ortalama ders süresi 25 dakikadır.[52]

2.2.4. Esenler Kültür Sanat

Esenler Belediyesi kültür ve sanat etkinliklerine ait görüntülerin paylaşıldığı resmi hesap 2 Şubat 2016 tarihinde açılmıştır. Kanalda yer alan ve toplamda 7 dersten oluşan *Divan-ı Hikmet* okumaları Prof. Dr. Musa Yıldız tarafından yapılmıştır. Yıldız, 2015-2020 yılları arasında Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı görevini yürüttüğü zaman diliminde bu dersleri yapmıştır. Dersler konferans salonunda direkt halka yönelik yapılmış olup ilk video 16 Ekim 2019'da, son video ise 18 Mayıs 2020 tarihinde yayınlanmıştır. Son iki ders, pandemi dönemi olması hasebiyle online ortama yönelik işlenmiştir. Dersler ortalama 1 saat 5 dakika sürmüştür.[53]

2.3. Şahsi Kanallar

2.3.1. Dr. Öğr. Üyesi Adem Ergül

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Dr. Öğrt. Üyesi Adem Ergül, 27 Ağustos 2019 tarihinde şahsi Youtube hesabını açmıştır. Bu kanalda, çeşitli platformlarda yaptığı dersleri yayınlamaktadır. Tasavvufa dair ders nitelikli iki video serisi bulunmaktadır. Bunlardan ilki "Tasavvuf nedir? Ne değildir?" Başlığını taşımaktadır. Şu an için 46

---

[50] https://www.youtube.com/playlist?list=PLnc-GUO13lTCvrnBhmspZN9eb7y3PRVXC (Erişim tarihi: 30.05.2022)

[51] https://www.youtube.com/playlist?list=PLbxwMdSNkTasxrMFT36aUa3YdrwPD9RLt (Erişim tarihi: 30.05.2022)

[52] https://www.youtube.com/playlist?list=PLIQJCbdXvHyit1vpvG-DNKKqh6JOi4KUR (Erişim tarihi: 30.05.2022)

[53] https://www.youtube.com/watch?v=2masjUZ7890&t=1862s (Erişim tarihi: 29.05.2022)

videodan oluşan bu seri 6 Haziran 2020 tarihinde başlamış olup son videosu 24 Mayıs 2022'de yayınlanmıştır. Dersler ortalama 40 dakika sürmektedir.[54]

Diğer video serisinde ise Herevî'nin (ö.481) tasavvuf makamlarına dair yazmış olduğu *Menâzilü's-sâirin* isimli eseri okunmaktadır. Şu an için toplam 33 video bulunan derslerin her birinde bir menzil ele alınmıştır. Son videosuyla 34. menzile gelinmiştir. 21. menzil videolar arasında bulunmamaktadır. İlk ders 3 Haziran 2020'de, son ders ise 22 Şubat 2022 tarihinde yayınlanmıştır. Videolar genellikle 50-60 dakika sürmektedir.[55]

2.3.2. Prof. Dr. Osman Nuri Küçük

Prof. Dr. Osman Nuri Küçük şu an için bir üniversite bünyesinde görev yapmamaktadır. Kendi kurmuş olduğu ONK Akademi'de dersler vermektedir. Kendi Youtube kanalında 52 Hafta 52 İlke isimli video serisinde Tasavvuf Psikolojisinde Yaşama Sanatı başlıklı dersler bulunmaktadır. Dersler 7 Ocak 2021 tarihinde başlamıştır. Toplam 38 video bulunmaktadır. En kısa ders videosu 8 dakika, en uzun ise 38 dakika sürmüştür. 23 Eylül 2021 tarihinde yayınlanan son videoda geçirmiş olduğu bir kaza ve akademik takvimin başlaması sebebiyle derslere ara vereceğini açıklamıştır.[56]

Sonuç

Youtube platformunda tasavvufa dair, akademisyenlerce yapılan yaklaşık 46 video serisi bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken ders videosu 2017 yılında yayınlanmıştır. Dersler, tasavvufî bir eserin okunması ve anlatılması şeklinde işlenmektedir. Bunun yanı sıra belirli bir konuyu anlatmak için yapılan dersler de mevcuttur. Pandemi dönemine kadar sınıf ortamında ve öğrenci etkileşimli ders videoları görmek mümkünken pandemi sonrası dersler genellikle canlı yayın yapmak suretiyle çevrimiçi gerçekleştirilmiştir.

Tasavvufa dair ders veren öğretim üyeleri arasında yalnızca tasavvuf akademisyenleri değil başka disiplinlerden uzmanlar da bulunmaktadır. Tespit ettiğimiz akademisyenlerden 11'inin alanı tasavvuf iken diğer 11 akademisyen çeşitli alanlarda çalışmalar yapmaktadır. Dersler üç çeşit kanal aracılığıyla yayınlanmaktadır. Bunlar vakıf, dernek gibi sivil toplum kuruluşlarının açmış olduğu özel kurum kanalları (7 kanal), Belediye, Üniversite ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmî kurum kanalları (4 kanal), kişilerin kendi ismiyle açmış olduğu şahsi kanallarıdır (2 kanal).

Bu sebeple derslerin hedef kitlesi değişiklik göstermektedir. Resmi kurum hesaplarında, kısa süreli ve doğrudan bilgi aktarımına dayalı dersler veya kamu hafızasında yer edinmiş önemli sûfîlerin eserlerinden oluşan dersler yapılmaktadır. Özel kurumlarda ise daha spesifik ve alana dair detaylı dersler yer almaktadır. Şahsi kanallarda yer alan derslerde ise hem spesifik hem de genel tasavvuf dersleri görmek mümkündür.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla sona ermiş derslerin yanı sıra günümüzde devam eden ve belirli günlerde yayınlanan dersler de bulunmaktadır. Derslerin görüntüleme sayıları, dersi anlatan akademisyenin tanınırlığına/çevresine ve ders içeriğine göre değişiklik göstermektedir. En çok izlenen dersler arasında İbn Arabî, Sadreddin Konevî, Gazzâlî gibi tanınmış sûfîlerin eserlerinin yer aldığı görülmektedir.

Youtube platformunda yapılan bu dersler tasavvufa dair ister genel hatlarıyla bilgi edinmek isteyenler, isterse de alana dair derinlemesine bilgi sahip olmak isteyen kimseler için oldukça faydalı gözükmektedir. Platformda akademisyen olmayan kimseler tarafından yapılan dersler ve birçok tasavvufi sohbet videosu/ses kaydı yer almaktadır. Günümüzde internetin de bir eğitim aracı olduğunu düşünürsek bu içerikler üzerine akademik çalışmalar yapılması önemli gözükmektedir.

---

[54] https://www.youtube.com/playlist?list=PLXbVu8NNuzzPa8kxJ8QaRkwyN-PP3J7EZ (Erişim tarihi: 28.05.2022)

[55] https://www.youtube.com/playlist?list=PLXbVu8NNuzzOf_0WnEtMkv41jPJC8pG-j (Erişim tarihi: 28.05.2022)

[56] https://www.youtube.com/playlist?list=PLjXlnofFcBiuKoURd2-jS_dJQvTccirL_ (Erişim tarihi: 28.05.2022)

Kaynakça

Arslan, Ali. "İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi'nin İkinci Defa Kuruluşu: Medreselerin Yüksek Kısmından Darülfünun İlahiyat Fakültesine Geçiş". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. İstanbul, 2010.

Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. haz. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Özel, Ahmet Murat. "Tasavvuf Alanında Yapılan Tezler: Tadat, Tasnif, Tahlil". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017).

Karahisar Mevlevîhânesi'nde Medfun Mutasavvıflar

Sufis Buried in Karahisar Mevlevi Lodge

Muhammed Ali KAPLAN*

Özet

Tasavvuf şüphesiz hayatımızın bir noktasında bize dokunur. Bunu tasavvufi tecrübeyi tarikatler, metinler, şiirler, sanat eserleri, menkıbeler yoluyla yapar. Bunlardan bir tanesi olan tarikat hayatın içinde en çok karşılaştığımız tasavvufi unsurdur. Tarikatler birçok farklı şubeye ayrılmış olsada öz olarak hepsi birdir. Birbirleriyle benzerlik ve farklılıkları bulunsa da asıl olan Allah'a ulaşmaktır. Tarikatler içerisinde adından en çok söz ettiren Mevlevilik, Anadolu coğrafyasında derin izler bırakmıştır. Bu etkinin sebebi tarikatın kurucusu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin tasavvufi görüşlerinin çok etkisi olmuştur. Tasavvufi sohbetleri, hitabı ve en önemlisi ele aldığı eserler tüm insanları etkilemiştir. Anadolu toplumu Mevleviliği benimsemiş ve artık bir bütün haline gelmişlerdir. Mevleviliğin bu etkisi sadece belli bir alanda sınırlı kalmamıştır. Etkisi öylesine büyük olmuştur ki Anadolu sınırlarını aşıp dünyaya yayılmıştır. Böylesine önemli olan Mevlevilik, pek çok kişi tarafından merak edilmiştir. Konya merkezli olan bu tarikatın Afyonkarahisar'da ki Mevlevîhânesi ikinci merkez olarak görülmüştür. Konya kadar bilinmese de Afyonkarhisar Mevlevîhânesi ayrı bir öneme sahiptir. Bunun sebebi Mevlevîhânenin içerisinde medfun bulunan tasavvuf büyükleri Mevleviliğe büyük katkılarda bulunmuş olmalarıdır. Ele alacağımız konu Afyonkarahisar Mevlevîhânesi'nde bulunan şeyhlerin hayatlarından kısaca bahsetmek olacaktır. Özellikle mevlevîhânenin içerisinde yatan zaatlar incelencektir. Hayatlarına, şeyhlik makamına gelmelerine dair bilgiler sunacağız. Mevlevilik tarikatine yaptıkları katkılardan bahsedeceğiz. Ayrıca mevlevîhânenin geçirdiği yangınlardan ve şuan ki hizmetinden bahsedeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlevilik, Afyon, Karahisar Mevlevîhânesi, Şeyh

Abstract

Sufism touches us in the future. This Sufi experience produces sects, texts, poems, works of art, legends. we love Sufism, something that is mystical mystical. Although the sects are divided into the most different branches, they are essentially the same. Although there are similarities and differences with each other, the main thing is to reach Allah. The Mevlevi order, which made the most of its name among the sects, left deep traces in the Anatolian geography. The reason fort his effect was the mystical views of Mevlana Celaleddin Rumi, the founder of the sect. His mystical conversations, his speech, and most importantly, the works he added have affected all people. Anadolian society adopted the Mevlevi and become a whole part. The influence of Mevlevi was not limited to a certain area. İts infuluence was so great that it went beyond the borders of Anatolia and spread to the world. Mevleviyeh, which is so important, hass been wondered by many people. The Mevlevi Lodge of this sect in Afyonkarahisar, which was based in Konya, was seen as the second center. Although it is not as well known as Konya, Afyonkarahisar Mevlevihane has a special importance. The reason

* Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: muhammedalikaplan60@gmail.com Orcid İD: https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0001-6990-9683

for this is that the Sufi elders who were buried in the Mevlevihane made great contributions to the Mevlevi. The subject we will deal with will be to briefly talk about the lives of the sheikhs in the Afyonkarahisar Mevlevihane. İn particular, the person who reside in the Mevlevihane will be examined. We will provide information about their coming to the sheikh post. We will talk about their contributions to the Mevlevi order. We will also talk about the fires that the Mevlevihane had and its current state.

Keywords: Sufism, Mevlevi, Afyon, Karahisar Mevlevihane, Sheikh

Giriş

Hayatın hemen hemen her alanında iz bırakabilen tasavvuf, tekke ve zaviyeler aracılığıyla halkla buluşmayı başarmıştır. Tasavvufi geleneğin önemli temsilcilerinden olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) öncülüğünü ettiği Mevleviyye tarikatı da Anadolu coğrafyasında önemli izler bırakmıştır. Mevlevîhâne, Mevleviyye tarikatına ait zâviye, dergâh ve âsithânelerin genel adıdır. XVI. Yüzyılın başlarında Mevlevîliğin önemli noktalarından birisi de Afyonkarahisar Mevlevîhânesi olmuştur. Kim tarafından nasıl yaptırıldığı kesin olmamakla birlikte Afyonkarahisar Mevlevîhânesinin ilk etkilerinin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî zamanına dayandığını söyleyebilir. Mevlevilik tarikatında önemli bir rol üstlenen divan şairlerinden Divane Mehmed Çelebi'nin (ö.954/1547) kabrinin burada bulunması mevlevîhânenin değerini arttırmaktadır. Bu çalışmada genel hatlarıyla, Afyonkarahisar Mevlevîhânesi'nin tarihçesi ve dergâhta kabri bulunan tasavvuf büyüklerinin biyografileri üzerin de durulacaktır.

1. Karahisar Mevlevîhânesi

Mevleviyye tarikatının kurucusu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin yedinci batın evladı Divane Mehmed Çelebi'nin (ö. 951/1544) de medfun bulunduğu Karahisar Mevlevîhânesi Afyon ilinde bulunmaktadır. Bu Mevlevîhâne birçok kişi tarafından Konya Mevlânâ Dergâhın dan sonra ikinci en önemli Mevlevî Âsitânesi olarak kabul edilmiştir.[1] Bugün türbe, cami ve müze olarak kullanılmaktadır. Mevlevîhânenin kim tarafından ne zaman yaptırıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in (ö. 712/1312) Karahisar Mevlevîhânesinde bir süre kaldığı ve kızı Mutahhara Hatun'u 1276 yılında Germiyanlı Savcı Bey'in oğlu Umur Bey'le evlendirdiği bilinmektedir.[2] Mutahhara Hatun'un oğlu Germiyanoğlu Yâkub Bey dergâh fakirlerinin geçinmesi için dayısı Ârif Çelebi'ye çeşitli araziler vakfetmiştir. Kuruluşundan Mutahhara Hatun'un torunu Germiyanoğlu Balı Mehmed Çelebi'ye (Abâpûş-i Velî) kadar (ö. 890/1485) on altı kişi dergâhta postnişinlik yapmıştır. Mevlânâ soyundan ilk postnişin olan Abâpûş-i Velî'nin yerine oğlu Divane Mehmed Çelebi geçmiştir. Divane Mehmed Çelebi'nin kızı Destînâ Hatun ve Küçük Ârif Çelebi'nin kızı Güneş Hatun, küçük yaşta olan oğullarına vekâleten dergâhın postnişinlik görevini üstlenmişlerdir. Divane Mehmed Çelebi başta olmak üzere Mevlevîliğin birçok seçkin siması ünlü bestekâr Kûçek Mustafa Dede, (ö. 1095/1684) *Gülşen-i Esrâr*'ın yazarı Muğla Mevlevîhânesi postnişini İbrâhim Şâhidî (ö. 957/1550) bu dergâhta yetişmişler ve burada defnedilmişlerdir.[3]

2. Mevlevîhâne'nin Postnişinleri

2.1 Abâpûş-i Velî

Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Adâpûş-i Velî (ö. 890/1485) Germiyan Şehzadelerinden Hızır Paşa'nın oğludur. Germiyan oğullarından ilk defa Mevleviliğe intisap ederek sikke ve hırka giyen kişi olmuştur.[4] Abâpûş-i Velî, Balı Mehmed Çelebi ve Balı Sultan takma isimleriyle de anılmaktadır. Soyunun Mevlânâ'ya ulaşması dedesi Süleyman Şah, Sultan Veled'in kızı Mutahhara Sultan'la evli olmasından dolayıdır. Mevlevî dervişlerinden olan babası kendisine saltanat elbisesi

[1] Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Karahisar Mevlevîhânesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/418.
[2] Tanrıkorur, "Karahisar Mevlevihânesi", TDV, 418.
[3] Tanrıkorur, "Karahisar Mevlevihânesi", *TDV*, 418.
[4] Seray Akın Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi ve Haziresinden Müzelere Taşınan Mezar Taşları*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Lisans Tezi, 2017), 74.

yerine tarikat abası giydirdiği için "Abâpûş-i Velî" lakabıyla anılmıştır.[5] Balı Sultan hayatını dergâha ve orada yetişen dervişlere adamıştır. Vefatından bir yıl kadar önce oğlu Divane Mehmed Çelebi'yi postnişin ilan etmiştir.[6]

2.2 Divane Mehmed Çelebi

Hz. Mevlana'nın: "Bizim neslimizden bir sultan zuhura gelecek, ismi Muhammed olacaktır. Biz ahvâl-i aşıkhâneyi mücmel olarak gösterdik. Bu zuhura gelecek olan abdâl, hoş hâlde bizim icmâl ettiğimizin tafsilini yapacaktır" diyerek müjdelediği Dîvâne Mehmed Çelebi'dir (ö. 954/1547).[7] Mevleviliğin yayılmasında büyük rol oynayan Divane Mehmed Çelebi XV. Yüzyılın ikinci yarısında Karahisar'da doğmuştur. Hayatı hakkındaki bilgileri müridi ve aynı zamanda *Gülşen-i Esrâr* adlı eserin müellifi olan Şahidî İbrâhim Dede'den elde etmekteyiz. Divane Mehmed'in çelebi unvanını alması, Süleyman Şah'ın eşi Mutahhara Hatun'un, Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in kızı olmasından dolayıdır. Babasının mevlevîhânede şeyhlik yapmasından ötürü manevi bir ortamda yetişmiştir. Babasının vefatından önce üstlendiği Karahisar Mevlevîhânesi şeyhlik vazifesini ölümüne kadar devam ettirmiştir. Mevlevîhâne Divane Mehmet Çelebi zamanında en parlak dönemini yaşamıştır.[8]

Tasavvufi bir ortamda yetişmiş olması gençlik yıllarından itibaren Mehmet Çelebi'yi etkilemiştir. Mevlevi tarikatının ikinci kurucusu olarak nitelendirilen Mehmed Çelebi, gençlik yıllarından beri kalenderî abası giyerek dolaşmış, başında Şems-i Tebrîzî'ye bağlılığını gösteren on iki dilimli taç giymiştir.[9] Kalenderîliği Meşrep olarak benimsemekle beraber Mevlevîliğin esaslarını özenle koruyan Mehmed Çelebi, Ulu Ârif Çelebi'den (ö. 719/1320) sonra Mevlevîliği en çok yayan kişidir. Halep, Burdur, Eğridir, Sandıklı, Mısır, Cezayir, Midilli ve muhtemelen Lazkiye mevlevîhâneleri onun gayretiyle açılmıştır. Böylelikle Mevlevilik geniş bir coğrafi alana yayılma imkânı bulmuştur. Mehmet Çelebi inas[10] çelebilerdendir.[11] Aynı zamanda şair olan Mehmed Çelebi, Divane veya Semâî mahlasıyla şiirler kaleme almıştır.[12] Ancak bu şiirler mecmua olarak kalmıştır. Mevlevî mukabelesi son şekliyle düzenlendikten sonra mukabelenin ihtiva ettiği sembolleri açıklamak amacıyla yazılan ilk manzum risâle Divane Mehmed Çelebi'ye aittir. Abdülbaki Gölpınarlı (ö. 1982) tarafından Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan şiir mecmualarından derlenen yirmi dört adet şiiriyle birlikte yayımlanmıştır. Şâhidî İbrahim Dede'nin (ö. 957/1550) Şeyhi'nin vefatından sonra, her sene kabrini ziyaret maksadıyla Afyonkarahisar'a geldiği, muayyen bir süre kalıp döndüğü, 1550 yılındaki ziyaretlerinde vefat ettiği ve şeyhinin yanına gömüldüğü dikkate alınırsa, Dîvâne Mehmed Çelebi'nin 953/1546 veya 954/1547 yıllarında vefat etmiş olması gerektiği söylenilebilir.[13] Vefatından sonra postuna oğlu Hızır Şah (ö. 1570) oturmuştur. Babasının sandukasının yanında yer alan sandukasında, 1915 tarihli bir puşide[14] bulunmaktadır. Mevlevîhâne'nin türbe bölümündeki, orijinal konumunu koruduğunu düşündüğümüz iki sandukadan birisi olduğu düşünülmektedir.[15]

2.3. Hızır Şah Çelebi

İkinci Sultan Veled diye meşhur olan Divani Mehmed Çelebi'nin oğlu olan Hızır Şah Çelebi, 1497 yılında dünyaya gelir.[16] 1525 yılında hilafet namesini alan Çelebi, babası Divani Mehmed

---

[5] Mustafa Kara, "Abâpûş-i Velî", *TDV*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/10.
[6] Mustafa Kara, "Abâpûş-i Velî", *TDV*, 10.
[7] Mustafa Çıpan, "Dîvane Mehmed Çelebi'nin Mütekerrir Müseddesini Şerh Denemesi", VI. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu ed. Mehmet Sarlık vd. (Afyon: Afyon Belediyesi Yayınları, 2002), 1/293.
[8] Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi*, 49.
[9] Kara, "Abâpûş-i Velî", *TDV*, 10.
[10] İnas: Mevlevilikte çelebiler, *inas* (kadın kolu) çelebileri ile *zükur* (erkek kolu) çelebileri olarak iki guruba ayrılır.
[11] Mehmet Sarı, "Sultân Dîvânî-Mehmet Çelebi", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik* ed. Uzman Yusuf İlgar (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, 2003), 1/19.
[12] Kara, "Abâpûş-i Velî", *TDV*, 10.
[13] Kara, "Abâpûş-i Velî", *TDV*, 10.
[14] Puşi: Ortadoğu ve Arap Dünyası'nda yaygın kenarları saçaklı bir çeşit pamuklu, yünlü giysi türüdür.
[15] Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi*, 76.
[16] Ürkmez, Afyonkarahisar Mevlevihanesi, 83.

Semai'nin vefatıyla da makamlarına geçer. 1570'te vefat eden Hızır Şah'ın Şeyh Şah Mehmed Çelebi isminde bir oğlu ile II. Destina Hatun isminde bir kızı olur.[17]

2.4. Şeyh Murat Efendi

Şeyh Ahmet Çelebi'nin oğlu, Şehid Ali Efendi'nin de kardeşidir. Sicil kayıtlarında Murat Çelebi'nin şeyhlik yaptığına dair bir kayda rastlanmaz. Ancak, mevlevîhânenin türbe bölümünde ona atfedilen kabir üzerinde bir sandukanın olmaktadır. Şemseddin Çelebi'nin, şeyh Ali Efendi'den önce mevlevîhânenin şeyhi olduğunu, onun vefatından sonra Ali Efendi'nin şeyhlik makamına geçmiş olduğuna dair bilgiler, onun 1837 yılında kısa bir süre, (belki birkaç ay) şeyhlik yapmış olduğu fikrini vermektedir.[18] Bu durumda Murat Efendi'nin Yahya Efendi'den sonra, Ali Efendi'den de önce şeyh olması gerekir. Murat Efendi, Ahmet Çelebi'nin büyük oğlu olmalıdır. Zira Mevlevî geleneğinde de şeyhlik sırası öncelikle ailenin büyük erkek çocuğuna verilmiştir. Babası ve kardeşine ait bilgilerden yola çıkarak 1750-1850 yıllarında yaşadığını söyleyebiliriz.[19]

2.5. Mehmet Râşit Çelebi

1842'de Şehit Ali Çelebini'nin idamı sebebiyle Konya'dan Afyonkarahisar Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin edilmiştir.[20] 1842-1872 yılları arasında Mevlevihane de şeyhlik yapmıştır[21] ve babası tarafından Mevlânâ'ya ulaşan Mehmet Râşit Çelebi, 1844'te mevlevîhâneyi genişletilerek tamir ettirmiştir. 1867 yılında sağ olan Raşit Çelebi'nin vefat tarihi tespit edilememiştir. Raşit Çelebi'nin Rıza Çelebi, Bahaeddin Çelebi, Abdülkadir Çelebi, ve Kemal Çelebi isimlerinde çocukları olduğu anlaşılmaktadır. Çelebi ilimle meşgul olmuş, çeşitli eserler kaleme almış, istinsah etmiştir. Bu çerçevede El-Evrâd isminde Arapça, nesih hatla yazılmış bir eseri bulunmaktadır. Ayrıca, Sipehsâlâr Mecdüddin Feridun'un *Menâkıb-ı Sipehsâlâr* adlı Farsça eserini Türkçe'ye çevirmiştir. İsmail Ankaravî'nin Mesnevî şerhinin 7. cildini de nesih hatla istinsah etmiştir.[22]

2.6. Ahmet Kemâleddin Çelebi

Mehmet Râşit Çelebi'nin oğlu olan Ahmet Kemâleddin Çelebi (ö. 1894) Şeyh Ali Efendi'nin kızı Münire hanım ile evlenmiştir. 1872 yılında postnişin olarak görevli olduğu bilinmektedir. Tahminen 1872-1895 yılları arasında şeyhlik yapmıştır.[23] Dergâh 1875 de yangın geçirmiştir. Tamiratının 1878 yılına kadar devam ettiği ve o sırada postnişinliğin halen Kemâleddin Çelebide olduğu bilinmektedir. Yaklaşık 23 yıl şeyhlik görevini icra etmiştir. Mevlevîhâne'de türbe içerisinde medfundur.

2.7. Şeyh Celâlettin Çelebi

Babası Kemâleddin Çelebi, annesi Münire Hanımdır. 1894 yılında babasının vefatının ardından Konya seccadenisini Çelebi Efendi'nin icâzeti ile Karahisar Mevlevîhânesi'ne şeyh olmuştur. Celalettin Çelebi tasavvufi eğitimini Dîvâne Mehmed Çelebi Mektebi'nde başlamıştır. Daha sonra eğitimine devam etmek üzere mevlevîhâneye intisap ederek tamamlamıştır.[24]1896 yılında vakıfla ilgili bir hususu Bayındırlık Bakanlığı'nda görüşmek üzere İstanbul'a gitmiş, bu arada Tahir Olgun ile dergahta görüşmüştür. Tahir Olgun kaleme aldığı *Çilehâne Mektupları'*nda Celalettin Çelebi'yi (ö. 1918) "Müttakî, mütevâzi, derviş-nihâd ve velhâsıl evlâd-ı Mevlânâ demeye lâyık bir çelebi" şeklinde üstün vasıflarla anmaktadır. 1902 yılında zuhur eden yangında Mevlevîhâne'nin yanması, yeniden yapılması Şeyh Celâlettin Çelebi zamanında olmuştur.[25] Cihan Harbi sırasında İstanbul'da kurulan "Mücâhidîn-i Mevleviyye Taburuna Karahisar'dan Şeyh Celâlettin Çelebi de katılmış, Şam'a kadar gitmiş, bir müddet kalmış, yaşlı olduğu için Karahisar'a geri dönmüştür. Çeşitli tarihlerde hanımlarının ölmeleri sonucu

---

[17] evliyalar.net/afyon-mevlevihanesi/ (Erişim Tarihi: 15.06.2022)
[18] Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi*, 50.
[19] evliyalar.net/afyon-mevlevihanesi/ (Erişim Tarihi: 15.06.2022)
[20] Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi*, 87.
[21] Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi*, 51.
[22] evliyalar.net/afyon-mevlevihanesi/ (Erişim Tarihi: 15.06.2022)
[23] Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi*, 50.
[24] Lokman Derya Solmaz, *Şeyh Ali Celâleddin Çelebi ve Döneminde Afyonkarahisar Mevlevîhânesi*, (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, 2011), 12.
[25]Abdülhalim Durma, Evliyalar Şehri Afyonkarahisar (Yenigün Matbaacılık, Ankara 2009), 210.

birkaç kez evlenmiş, on kadar çocuğu olmuştur. Şeyh Celâlettin Çelebi, 25 Eylül 1918 tarihinde vefat etmiş ve Mevlevîhâne'ye defnedilmiştir.[26]

2.8 Şâhidi İbrahim Dede

Mevlevi tarikatında ki bir diğer önemli isim olan Şâhidi İbrahim Dede'dir (ö.956/1550). 1470 yılında Muğla'da doğmuştur. Babası Muğla Mevlevîhânesi şeyhi Sâlih Hüdâyî Dede'dir. Kedisinin Mevlevî ve Muğlalı olduğunu, bazı dizelerinde bizzat ifade etmiştir. Hayatıyla ilgili bilgileri *Gülşen-i Esrâr* adlı eserinin son kısmından elde etmekteyiz. On sekiz yaşına geldiğinde eğitim almak için İstanbul'da Fatih, Bursa'da Yıldırım Medresesi'nde tahsil gördü. Eğitimini tamamladıktan sonra Muğla'ya dönen Şâhidî annesinin isteği üzere Muğla'da Şeyh Bedreddin'e, Lazkiye'de Mevlevî şeyhi Fânî Dede'ye ardından Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî soyundan Paşa Çelebi'ye intisap etti ve Paşa Çelebi'nin oğlu Emîr Âdil'e hocalık yapmaya başladı.[27] Ardından Mevlânâ soyundan gelen ve Karahisar'da Mevlevî şeyhi olan Divane Mehmed Çelebi'ye intisap etti. Tasavvufi eğitimini alıp Divane Mehmed Çelebi'nin ardından Muğla Mevlevîhânesi'nin şeyhliğini üstlendi. Her yıl şeyhini düzenli olarak ziyaret etti. Şâhidî oğlu Şühûdî'ye şeyhliği teslim ettmiş ve vefatında şeyhinin ayakucuna gömülmüştür. On üç eser yazmıştır. En bilinen eseri *Gülşen-i Esrâr'*dır.[28] Şahidi, *Gülşen-i Esrâr*'da eserin yazım tarihinin 951/1544 olduğunu vermiş, 76 yaşına geldiğini ve yaşlandığını belirtmiştir.[29] Eser Farsça olup şairin hem kendi hayatı hem de Mevlevîlik hakkında önemli bilgiler verilmiştir.

Sonuç

Afyon ilimizde bulunan Karahisar Mevlevihanesi Mevlevilik için önemli bir konumdadır. Yetiştirmiş olduğu şeyhler Afyon iline ve Mevlevilik tarikatına sağladıkları katkılar göz önüne alındığında tasavvufi açıdan önemi de ortaya çıkmaktadır. Mevlevihanede medfun bulunan zatlar arasında Divane Mehmed Çelebi, Şâhidi İbrahim Dede gibi büyük isimler yer almaktadır. Konya'dan sonra ikinci Mevlevihane olarak kabul edilmesi aynı zamanda burada eğitim almış veya eğitim verilmiş zatların ömürlerini vakfederek yapmış oldukları hizmetlerin de bir tezahürü kabul edilebilir. Dolayısıyla bu mevlevîhânede medfun olanlar başta olmak üzere burasıyla bir şekilde irtibatı olan mutasavvufların hayatları ve faaliyetleri hakkında daha geniş araştırmalar Tasavvuf tarihi, özellikle Mevlevilik açısından önemli yeni bilgilere ulaşmaya vesile olacaktır.

Kaynakça

Tanrıkorur, Ş. Barihüda. "Karahisar Mevlevîhânesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24/418. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ürkmez, Seray Akın. *Afyonkarahisar Mevlevihanesi ve Haziresinden Müzelere Taşınan Mezar Taşları*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Lisans Tezi, 2017.

Kara, Mustafa. "Abâpûş-i Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/10. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Çıpan, Mustafa. *Dîvane Mehmed Çelebi'nin Mütekerrir Müseddesini Şerh Denemesi,* VI. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu ed. Mehmet Sarlık, Afyon: Afyon Belediyesi Yayınları, 2002.

Sarı, Mehmet, *Sultân Dîvânî-Mehmet Çelebi*, Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik ed. Uzman Yusuf İlgar, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, 2003.

evliyalar.net/afyon-mevlevihanesi/ (Erişim Tarihi: 15.06.2022)

Solmaz, Lokman Derya, *Şeyh Ali Celâleddin Çelebi ve Döneminde Afyonkarahisar Mevlevîhânesi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Durma, Abdülhalim. *Evliyalar Şehri Afyonkarahisar*, Ankara: Yenigün Matbaacılık, 2009.

[26] Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi*, 90-91.
[27] Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi*, 78.
[28] Mustafa Çıpan, "Şâhidî İbrâhim", *TDV*, 38/273.
[29] Ürkmez, *Afyonkarahisar Mevlevihanesi*, 82.

Hâlidiyye'de Mürşide Teslimiyet: Abdurrahman Tâhî (ö. 1886) Örneği

Submıssıon to the Murshıp ın Halıdıyye: The Example of Abdurrahman Tâhî (d. 1886)

Yasin YEDEK*

Özet

Tasavvufi terbiyeden maksat, nefsin kötü sıfatlarının ıslah edilmesi ve kalbin manevî hastalıklarının iyileştirilmesidir. Nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiye edilmesi konusunda manen yetkili kimseler, mürşid-i kâmil denilen bâtın ilmine sahip âlimlerdir. Manevî yolculuk olarak adlandırılan seyr u sülûk sürecinin yöntem ve metodunu da mürşid-i kâmiller belirlemektedir. Bir ilmin kolay ve verimli bir şekilde öğrenilmesi için, öğrencinin belirlenen kurallara riayet etmesi gerektiği gibi tasavvuf ilmine tâlip olan kimseler için de aynı durum söz konusudur. Mürid intisap ettiği rehberden maddeten ve manen faydalanmak istiyorsao yolun terbiye usûlüne uygun olarak hareket etmelidir. Bu minvalde Hâlidiyye kolu meşâyihi, manevî terbiye için müride gereken en önemli şartın edebe riayet etmek olduğunu, edep olmadan müridin istifade etmesinin mümkün olmayacağını vurgulamaktadır. Nakşibendiyye tarikatına göre bu edeplerin başında mürşide teslimiyet gelmekte olup, müridin bu yoldan feyz alması için mürşidine her hâli ile teslim olması gerektiği ifade edilmektedir. Bildiride Hâlidiyye kolu meşâyihinden Abdurrahman Tâhî'nin, mürşide teslimiyet kavramına dair görüşleri üzerinde durulmuştur. Onun bu konudaki görüşlerinin esas itibariyle Hâlidiyye geleneğine uygun olduğu görülmektedir. Teslimiyeti, ihlâs ve muhabbet kavramları ile bir bütün hâlinde ele alarak tamamlayıcı ögeleriyle açıklaması fikirlerinin farklı yönlerini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hâlidiyye, AbdurrahmanTâhî, Mürşid, Teslimiyet, Edep.

Abstract

The purpose of Sufi education is to correct the bad qualities of the soul and to cure the spiritual diseases of the heart. The people who are morally authorized to cleanse the soul and purify the heart are the scholars who have the inner knowledge of the so-called murshid-i kamil. The method and method of the process of seyr u sulûk, which is called the spiritual journey, is determined by the murshid-i kamil. In order for a science to be learned easily and efficiently, the student must obey the determined rules, and the same is true for those who aspire to the science of Sufism. If the disciple wants to benefit materially and spiritually from the guide he has formed, he must act in accordance with the discipline of that path. In this respect, the sheikh of the Khâlidiyya branch emphasizes that the most important condition for the disciple for spiritual training is to obey good manners, and that it will not be possible for the disciple to benefit without good manners. According to the Naqshbandi sect, surrender to the master is at the forefront of these adab, and it is stated that the disciple must surrender to his master in every way in order to receive inspiration from this path. In the paper, the views of Abdurrahman Tahi, a sheikh of the Khâlidiyya branch, on the concept of submission to the master are emphasized.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Temel İslami İlimler Ana Bilim Dalı, Tasavvuf Programı, ORCIDNO:0000-0001-8580-8479, 2165406004, yedek.yasin@hbv.edu.tr

It is seen that his views on this subject are essentially in line with the Khalidiyya tradition. As in the teaching of a lesson, his detailed explanation of surrender to the master reveals the originality of his ideas.

Keywords: Khâlidiyya, AbdurrahmanTâhî, Murshid, Surrender, Decency.

Giriş

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî (öl. 1242/1827), Nakşibendiyye meşâyihinden Abdullah ed-Dihlevî'nin (öl. 1240/1824) halifesidir. İrşâtla görevlendirdiği müridleri vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatının Anadolu'da yayılmasında öncülük etmiştir. Seyyid Tâhâ-yı Hekkârî (öl. 1269/1853), Ahmed el-Ervâdi (öl. 1275/1858), Ali Sebti (öl. 1287/1870) Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden bazılarıdır. Kendisinden sonra bu kol Nakşibendiyye'nin Hâlidiyye kolu olarak isimlendirilmiştir. Sıbgatullah Arvâsi (öl. 1287/1870), Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (öl. 1311/1893), Seyyid Fehim Arvâsi (öl. 1313/1895), Muhammed Es'ad Erbîlî (öl. 1350/1931) gibi tanınmış sûfiler, Anadolu'da irşât faaliyeti yürütmüş Hâlidiyye kolunun temsilcilerindendir.[1]

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Abdullah el-Hâni (öl. 1279/1862), Hâlidi adabına dair kaleme aldığı *Behcetü's seniyye*[2] isimli eserinde tarikatın temelinin iki esasa dayandığını belirtmektedir. Birincisi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnet-i seniyyesine tam sarılmak, ikincisi mürşid-i kâmile muhabbet beslemektir. Mürşid-i kâmile tâbi olmak (teslimiyet) ve ona duyulan muhabbet Allah Teâlâ'nın (c.c.) vergisidir.[3] Sıbgatullah Arvâsi ile devam eden Hâlidiyye kolu meşâyihlerinin de aynı hassasiyetle mürşide teslimiyeti ve muhabbet kavramını birlikte zikrettikleri görülmektedir. Sıbgatullah Arvâsi'nin, görüşlerinin derlendiği *Minah*[4] isimli eserde müridin iradesinin, şeyhin iradesine tâbi olması gerektiğini, muhabbetin de iradeden bir şube olduğunu[5] dile getirmesi bu duruma örnek verilebilir. Fethullah Verkânisî'nin (öl. 1317/1899) de *Adâb-ı Fethullah*[6] isimli eserinde, tarikatın ikinci önemli esasının tâbi olunan şeyhe ihlâs, muhabbet ve teslimiyet olduğunu[7] ifade etmesi gelenek içerisinde bu kavramlara verilen önemi göstermektedir.

Çalışmada Hâlidiyye kolu meşâyihinden Abdurrahman Tâhî'nin, mürşide teslimiyet kavramıyla ilgili görüşleri üzerinde durulup, Hâlidî gelenekteki yeri değerlendirilecektir. Bu kapsamda Abdurrahman Tâhî'nin hayatına dair bilgiler ve teslimiyetle ilgili görüşleri, halifesi olan İbrahim Çokreşi'nin (öl. 1298/1881) *İşârât*'ı (İşaretler)[8] ve Şeyh Abdulkahhar Zukayd'ın (öl. 1324/1906) derlediği *Mektubat*[9] isimli eser temel alınarak tespit edilmiştir. Abdurrahman Tâhî'nin manevî terbiyede mürşide teslimiyetin önemine vurgu yapması ve kendisi hakkında yürütülen çalışmaların sınırlı olması sebebiyle bu başlık, çalışma konusu olarak belirlenmiştir.[10] Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin teslimiyetle

[1] Necdet Tosun, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 651-658.
[2] Muhammed b. Abdullah el-Hâni, *Behcetü's seniyye*, çev. Siraceddin Önlüer (İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2011).
[3] el-Hâni, *Behcetü's seniyye*, 56.
[4] Halid-i Öleki, *Minah*, çev. Yahya el-Abbasi (İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2004).
[5] Öleki, *Minah*, 60.
[6] Fethullah Verkânisî, *Adâb-ı Fethullah*, çev. Molla Kudbeddin Zeren, ts.
[7] Verkânisî, *Adâb-ı Fethullah*, 99.
[8] İbrahim Çokreşi, *İşaretler*, ed. Mehmet Ildırar (İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2006).
[9] Şeyh Abdulkahhar Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, çev. Ahmed Salihoğlu - Enbiya Yıldırım (İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2007).
[10] Akademik anlamda mürşide teslimiyet konusunun genellikle mürid-mürşid ilişkisi içerisinde değerlendirildiği görülmektedir. Bu konuda müstakil olarak İsmail Kasım tarafından *Tasavvufta İrşad ve Mürşide Teslimiyet* adıyla 2019 yılında yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bilimsel makale tarzında yapılan akademik çalışmaların da yine mürid-mürşid ilişki kapsamında değerlendirildiği, mürşide teslimiyetin Kur'an-ı Kerim'de yer alan Hz. Musa (a.s) ve Hızır kıssası ile bağlantı kurularak incelendiği tespit edilmiştir. Bk. Ahmet Cahid Haksever, "Hz. Musa - Hızır (a.s.) Kıssası Ekseninde Mürşide Teslimiyet: Ya'kub-ı Çerhî Örneği", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 22/43 (05 Ocak 2021), 1-13.

ilgili görüşleri için Hâlidiyye kolunun temel adab kitabı olan *Halidiyye Risâlesi*'nden[11], diğer tasavvufi konularda ise klasik tasavvuf kaynakları ve güncel tasavvuf kitaplarından istifade edilmiştir.

1. Abdurrahman Tâhî'nin Hayatı

Abdurrahman Tâhî, 1831 yılında Şirvan'da (Siirt'in ilçesi) doğmuştur. Ailesinin evi halk arasında "Sofi Evi" olarak bilinmektedir. Babası ilim ve irfan sahibi bir zat olarak tanınan Molla Mahmud Efendi'dir. Annesi Meyâsin Hanım, Seyyid Molla Muhammed'in kızı olup sâliha bir kadın olarak bilinmektedir. Abdurrahman Tâhî, annesinin güzel terbiyesi ile Allah Teâlâ'dan (c.c.) gafil olmadığını, çocukların arasında kendisini sürekli kusurlu gördüğünü ifade etmektedir. Küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerinde büyüyen Abdurrahman Tâhî, babasının yanında Şâfiî fıkhı ve Arapça gramer ilmi ile alâkalı kitaplar okumuştur. Molla Abdüssamed ve Molla Diyâuddîn ile birlikte diğer meşhur âlimlerden ders alarak, babasına vakfedilen Ispahart'taki medresede ders vermeye başlamıştır. Osmanlı Devleti tarafından kendisine müderrislik ve kadılık görevi teklif edilse de iltifat etmemiştir. Kendisinin ifadesine göre, bülûğ çağına ulaştığında muhabbet yönü ağır basan Molla Ziyaûddin Arvasî'nin etkisi ile Rufâi tarikatından Hacı Emin Şirvani'ye, bir süre sonra Şeyh Hamza Telvi'ye, daha sonra büyük bir şeyh dediği Abdülbârî Çarçahi'ye intisap etmiştir. Abdurrahman Tâhî, Abdülbârî Çarçahi'nin kendisine az yemek, az uyumak, yarı kirli elbiseler giymek, sık sık mezar ziyareti yapmak gibi riyazetler yaptırdığını, bir gün bir gece boyunca yüz yetmiş bin kere tehlil zikri verdiğini ifade etmektedir. Halifelik görevi bulunduğu sırada Sibgatullah Arvâsi'nin talebelerinden Süleyman Erbusi'nin sözünden etkilenen Abdurrahman Tâhî, daha sonra Nakşibendi meşâyihinden Sibgatullah Arvâsi'ye intisap etmiştir. Mürşidinin emri ile yaptığı kadılık görevini yine onun emri ile bırakmış, daha sonra sahip olduğu dünyalıkları terk etmiş ve dokuz sene mürşidinin hizmetinde kaldıktan sonra hilafet alarak irşâdla görevlendirilmiştir. On dokuz halifesi bulunan Abdurrahman Tâhî, 20 Aralık 1886 tarihinde vefat etmiştir.[12] Kabri Bitlis ili Güroymak ilçesindedir.[13]

2. Mürşid-i Kâmile Duyulan ihtiyaç

Allah Teâlâ (c.c), iman edip takva üzere yaşayanları dostu olarak kabul etmiş, dostlarının her iki âlemde de üzülmeyeceğini beyan etmiştir.[14] Takva sahipleri Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiğine göre, Allah Teâlâ'dan (c.c) korkan, O'na yaklaşmaya vesile arayan, O'nun yolunda çaba harcayan,[15] hükümlerine saygı gösteren,[16] O'na itaat eden[17] ve nefislerinin bencilliğinden[18] sakınan kimselerdir. Ayetler de zikredilen saygı, korku, itaat gibi insana ait sıfatlar takvanın kalple ilgili yönünü göstermektedir. Nitekim Hz Peygamber (s.a.s) de takvanın kalpte olduğuna işaret etmekte,[19] vücudun sağlam olmasını kalbin sağlam olmasına bağlamaktadır.[20] Sûfiler, takvaya ulaşmak isteyen kimsenin, kalbini Allah'ın (c.c) rızası dışında her türlü istek ve arzudan tasfiye etmesi, nefsini ise hevâ ve hevesten kaynaklanan günah kirlerinden mürşid-i kâmil vasıtasıyla temizlemesi gerektiğini ifade etmektedirler. Bu konuda ilk dönem sûfilerinden Ebû Ali ed-Dekkāk (öl.405/1015), mürşid-i kâmile duyulan ihtiyacı bakımsız ağaçla kıyaslayarak, ağacın meyve vermeyeceği gibi terbiye ve feyiz alacağı üstadı olmayan müridin de nefsin kötü arzularından kurtulamayacağını belirtmektedir.[21] Hâlidiyye kolu sûfilerinden Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, sâdık olan müridin mürşidi vesilesiyle nefsin oyunlarından

---

[11] Mevlana Halid-i Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, çev. A. Suat Demirtaş (İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2010).
[12] Çokreşi, *İşaretler*, 7-21.
[13] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 17.
[14] Kur'ân Yolu (Erişim 22 Nisan 2022), Yûnus10/62-64
[15] el-Mâide 4/35
[16] el-Hac 22/32
[17] ed-Duhân 44/51-53
[18] et-Tegābün 64/16
[19] Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1374), "Birr", 35(2564).
[20] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, çev. Cema'ati min'el-Ulemâ (Mısır: Matbuat'il-Kebir'l-Emiriyye, 1311), "İman", 39(52).
[21] Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesî*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2007), 728.

korunacağını ve kalp aynasının temizleneceğini bildirmektedir.[22] Sıbgatullah Ârvasi, yolun büyüklerinin kendilerine intisap edenlerin kalp gözlerini, dünya muhabbetinden soğutarak ahiret muhabbetine yani Allah (c.c) sevgisine çevirdiklerini dile getirmektedir.[23] Yine Abdurrahman Tâhî, kalp tasfiyesi ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de emredilen doğrularla (sadıklarla) beraber olun[24] ayetini örnek verir. Ona göre Nakşibendî tarikatının büyükleri (sûfileri), kulluğun gereği olarak kalp temizliğine gayret etmişler ve Hz Peygamber'e (s.a.s) emredildiği şekilde amel etmişlerdir. Bir kimse bu hâllere sahip değilse sadık olanlarla (mürşid-i kâmil) ya cismani olarak sohbet etmeli, ya da manevî olarak birlikte (rabıta) olmalıdır.[25] Hâlidiyye kolu meşâyihi takvaya ulaşma yolunda mürşid-i kâmilin kalp üzerindeki etkisini bu şekilde açıklamaktadır. Tarikatın manevî eğitim veren bir takva okulu, müridin ise talebe olduğu düşünülürse bu okulda başarılı olmanın ilk şartlarından birisi müridin mürşide olan teslimiyetidir.

3. Teslimiyet Kavramı

Arapça 'سلم' kökünden gelen teslimiyet, sözlükte teslim olma, kendini verme, boyun eğme gibi manalara gelmektedir. Rağıp el-İsfehani, Kur'an-ı Kerim'de سلم kökünden gelen İslâm'ın iki kısma ayrıldığını, iman etmenin bir üst basamağı olan ikinci kısmın[26] teslimiyetle ilgili olduğunu şu ayet ile açıklamaktadır. "Çünkü *rabbi ona, "Bana teslim ol" buyurmuş;* o da, *"Âlemlerin rabbine teslim oldum" demişti."*[27] Ömer Nasuhi Bilmen, ayetin tefsirinde Hz İbrahim'in (a.s) Allah Teâlâ'ya (c.c) boyun eğdiğini, işlerini O'na bıraktığını, nefsini tamamen Rabbü'l-âlemîn'e teslim ettiğini dile getirmektedir.[28] Bu yönü ile teslimiyet sahibi olan kimse Allah Teâlâ'nın (c.c) emir ve yasaklarına uygun olarak yaşamalı, nefsinin arzusu ile hareket etmemelidir. Yine Allah Teâlâ (c.c), Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e (s.a.s) de itaat etmeyi emretmiş,[29] Allah Teâlâ'yı (c.c) sevdiğini iddia eden kimsenin Hz Peygamber'e (s.a.s) uyması gerektiğini[30] beyan buyurmuştur. İslâm tarihinde bu ilahi kitabın en iyi muhatabı şüphesiz Hz Ebubekir (r.a) olmuştur. Hz Peygamber'i (s.a.s) çok sevmekle birlikte onun tebliğini ilk kabul edenlerden olmuş, her hâliyle Hz Peygamber'e itaat etmiştir. Bu nedenle kendisine "Sıddîk" denilmiştir. Teslimiyet, tasavvufta da Allah'ın emrine boyun eğme, hoşa gitmese dahi O'na itiraz etmeme, Allah'ın (c.c) takdirini benimseme gibi anlamlar kazanmış,[31] ulaşılması gereken bir makam olarak görülmüştür. Nakşibendiyye tarikatı özelinde ise, müridin manevî terbiyesi altında olduğu mürşidine mutabaat etmesi şeklinde değerlendirilmiştir.[32] Abdurrahman Tâhî bu konuda insanın sevdiği ile beraber olması ve onun isteklerini yerine getirmesi gerektiğini ifade etmektedir.[33] Bu minvalde müridin, kendisini yetiştirecek mürşidini sevmesi ve ona kalben teslim olması tarikatta terakki elde etmesini sağlamaktadır.

3.1 Teslimiyetin Anahtarı Muhabbet

Hâlidiyye kolunda mürşid-i kâmile olan muhabbet, onun manevî bilgi ve tecrübesinden azami ölçüde istifade etmenin ilk adımı olarak görülmektedir. Sıbgatullah Ârvasi'nin muhabbetin, menfaatin mıknatısı olduğunu[34] dile getirmesi mürşidi sevmenin önemine işaret etmekte, muhabbetin kalbin hastalıkları ile birlikte küfrü de giderdiğini söyleyerek, yahudi bir kadının sûfi taifesinden birisine aşık

---

[22] Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Cami'ul Usûl ve Eki*, çev. Hüsameddin Fadıloğlu (İstanbul: Milsan Basın, 2007), 281.
[23] Öleki, *Minah*, 90.
[24] et-Tevbe 9/119
[25] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 53.
[26] Rağıp el-Isfahanî, *Müfredât*, çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 512.
[27] el-Bakara 2/131.
[28] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Yayınları, ts.), 126. Teslimiyet Kavramı ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet yer almaktadır. Bk. Bakara 2/128, Âl-i İmrân 3/20, Nisa 4/ 65
[29] en-Nisâ 4/80.
[30] Âl-i İmrân 3/31.
[31] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2020), 354.
[32] Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, 73.
[33] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 155.
[34] Öleki, *Minah*, 70.

olduktan sonra onunla görüşmeden müslüman olduğu örneğini vermektedir.[35] Buradan hareketle muhib olan kimsenin zamanla mahbubun hâli ile hâllendiği ve ona benzediği çıkarımına ulaşılmaktadır. Abdurrahman Tâhî'ye göre mürşide muhabbet teslimiyeti doğurur. Muhabbeti olmayanın teslimiyeti, teslimiyeti olmayanın da istifadesi olmaz.[36] Ancak bu hususta müridin istidadı çok önemlidir, zira müridin muhabbeti tedrici olursa teslimiyeti de tedrici olur.[37]

Öte yandan üstada olan muhabbetin Allah (c.c) için olması gerektiği de vurgulanmaktadır.[38] Zira mürşid-i kâmili sevmekten maksat, Allah Teâlâ'nın (c.c) sevgisine ve rızasına mazhar olabilmektir. Nitekim Sahabe-i Kîram'ın (r.a) Hz Peygamber'e (s.a.s) olan muhabbeti de bu gayeye matuftur. Bu manada Hz Peygamber'in (s.a.s) "Sizden biriniz beni annesinden babasından, çoluk çocuğunuzdan ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olamaz." sözü hatırlanmalıdır.[39] Bu nedenle tarikat yolunu tercih eden bir kimse üstadı ile arasındaki manevî bağı kuvvetlendirerek terbiye görmek istiyorsa mürşidini Allah (c.c) için çok sevmeli ve ona mutabaat etmelidir.

3.2 Edep ve Mürşide Teslimiyet

Edep konusu da mürşide teslimiyetten önce izah edilmesi gereken kavramlar arasında yer almaktadır. Nitekim dinin ihsan boyutuna atfen tasavvufta ahlâki değerlerin işlenmesi, seyr u sülûk uygulamalarının edep kavramı ile bağlantılı olarak açıklanmasına vesile olmuştur. Ebu Hafs el-Haddâd'ın (öl. 260/874), tasavvufun bütünüyle edepten ibaret olduğunu[40] beyan etmesi edep konusunun ifade ettiği önemi göstermektedir. Edebe riayet etme düşüncesinin Hâlidiyye kolunda da üzerinde durulan bir konu olduğu görülmektedir. Nitekim Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, tarikattan feyz almak isteyen bir müridin edebe riayet etmesi gerektiğini dile getirmektedir.[41] Abdurrahman Tâhî'nin de edep geleneğini devam ettirdiği görüşlerinden anlaşılmaktadır.[42] Geniş bir anlam taşıyan edep, öz olarak müridin tarikatla ilgili kaideleri bilmesi ve uygulamasıdır. Abdurrahman Tâhî mürşide teslimiyet konusunu edep kavramıyla birlikte değerlendirmektedir. Buna göre mürid, nefis ve şeytan belasından kurtulmak için her amel ve terakkisinde mürşidine karşı acziyet ve fakirlik içinde bulunmalıdır.[43] Zira müridin şeyhinden sürekli olarak yardım görmesi için acizliğinin farkında olması gerekmektedir.[44] Bu acziyet durumu ise müridin şeyhinin emirlerine uyması ve edep sahibi olması ile sağlanmaktadır.[45] Nitekim müridin mürşidinin emirleri doğrultusunda hareket etmesi teslimiyete vesile olan bir faktör olarak görülmektedir.[46] Ona göre mürid, şeyhinin emirlerinin güzel, çirkin, caiz, haram olduğuna bakmaksızın yerine getirmeli,[47] mürşidinin her türlü davranış ve hâllerinin kendisinin menfaatine olduğuna inanmalı,[48] yıkayıcının elinde olan ölü gibi olmalıdır.[49] Çünkü müridin şeyhinden manen istifade etmesinin yolu ona her hâli ile teslim olmasından geçmektedir.[50] Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî de, terbiye maksadıyla müridin her halinde mürşidi tarafından imtihan edileceğini, müridin feyz almak için her durumda mürşidine teslim olması gerektiğini belirtmektedir.[51] Ona göre mürid, kalben mürşidine itiraz eder ve kötü bir düşünceye düşerse Hz Musa (a.s) ve Hızır kıssasında[52] olduğu gibi, mürşidinin

[35] Öleki, *Minah*, 70.
[36] Çokreşi, *İşaretler*, 85.
[37] Çokreşi, *İşaretler*, 85.
[38] Çokreşi, *İşaretler*, 139.
[39] Buhârî, "İman" 8 (No.15).
[40] Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, çev. Abdurezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 64.
[41] Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, 44.
[42] Ayrıntılı bilgi için bk.Çokreşi, İşaretler, 77-98.
[43] Çokreşi, *İşaretler*, 81.
[44] Çokreşi, *İşaretler*, 77.
[45] Çokreşi, *İşaretler*, 82.
[46] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 38.
[47] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 98.
[48] Çokreşi, *İşaretler*, 85.
[49] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 71.
[50] Çokreşi, *İşaretler*, 85.
[51] Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, 58.
[52] Bk. el-Kehf 18/60-82

yaptıklarında ve söylediklerinde bir hikmet olduğunu düşünerek bilmeli ve tövbe etmelidir.[53] 'Ölü gibi teslim olma' ifadesinin Hâlidiyye kolu meşâyihi tarafından sık sık kullanıldığı görülmektedir.[54] Bu tabirle müridin akıl ve kalp melekelerini kullanmaması anlamı çıkarılmamalıdır. Mürid, manevî hastalıkları tedavi olana kadar kendi aklına göre hareket etmemeli, doktora (mürşide) muhalefet etmeden, onun vereceği reçeteye uygun hareket etmelidir. Bir başka husussta teslimiyetin mürid için bir değerlendirme aracı olduğudur. Bu konuda Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, saadet ve ihlâsın ancak teslimiyetle ölçüleceğini ifade etmektedir. Yine *Hadîka*[55] isimli kitaba atfen mürşidin Allah'ın (c.c) kudret eli altında olduğunu, yarattığından dilediğini şeyhi ve başkası ile imtihan edeceğini[56] beyan etmesi teslimiyetin bir nevi imtihan vesilesi olduğunu göstermektedir. Bu noktada Abdurrahman Tâhî, teslimiyetin zor bir iş olduğunu, müridin özüyle mürşidine teslim olabilmesi için,[57] sadece mürşidinden fayda göreceğini bilmesi (ihlâs) ve ona tam bir muhabbetle yönelmesi gerektiğini beyan etmektedir. [58]

Abdurrahman Tâhî'ye göre kurtuluş ihlâs, muhabbet ve teslimiyette olup, bunun için de çaba göstermek gerekmektedir.[59] Müridin tarikatta ders olarak aldığı virdin bu üç şartın gerçekleşmesine yönelik olduğunu ifade etmektedir.[60] Hatta halifesi Molla İbrahim'e gönderdiği bir mektubunda, Ona göre bu sıfatları elde etmiş bir müride Allah Teâlâ (c.c) tarafından bir iyilik gelmiş demektir. Bu nedenle mürid ihlas, muhabbet ve teslimiyet hâlini muhafaza edebilmek için edebe riayet etmelidir. Abdurrahman Tâhî, bu edepleri şu şekilde sıralamaktadır:

- Teslimiyete engel olan ilim, akıl ve tabiattan sıyrılmak.
- Şeyhe hürmet etmek.
- Teheccüd namazı ile geceyi ihya etmek.
- Tam bir edeple ya cismî ya da hayalî olarak şeyhi rabıta etmek.
- Yürürken bakışı ayak üstünde tutmak.
- Bid'atlardan sakınmak.
- Amelde ruhsattan, tartışmada cedelden ve şeyhlerin münkirlerinden kaçınmak.
- Dünya ehlinden uzaklaşmak, ilim ehline, fakirlere karşı alçak gönüllü olmak ve müminlere su i zandan kaçınmak
- Salih amellerden sonra hakkı ile eda edemediği için istiğfar etmek.
- Hacetleri önce Allah'a (c.c) arz etmek, mümkün değilse şeyhe arz etmek.[61]

Abdurrahman Tâhî'nin ruh-nefs ilişkisini de teslimiyet kavramı ile ele alarak izah ettiği görülmektedir. Ona göre ruh yalnızca Allah'ı (c.c), nefis ise yalnızca kendisini sevmektedir. Eğer nefis güçlü durumda olur ruha yol gösterirse onu emri altına alacaktır. Nefsin bu hükmü altından kurtulmak isteyen kimse ilk olarak nefsin idaresinden kurtularak şeyhin iradesine teslim olmalı, ikincisi şeyhin mutlak fâni (fenâfillah) olduğunu kabul ederek ona ihlâsla bağlanıp teslim olmalıdır.[62] Burada birinci durumun nefse muhalefet edilmesi, ikinci durumun ise manevî tedavinin netice vermesi için gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Ayet ve hadislerde işaret edildiği üzere takva ehli olmak isteyen bir kimse nefsin ve şeytanın hilelerine, dünyanın geçici menfaatine karşı manevî kalbini sağlam bir hale getirmelidir. Bu noktada marifet bilgisini haiz mürşid-i kâmiller, müridin takva yoluna uygun olarak yetişmesini sağlayan gerçek rehberlerdir. Tasavvuf geleneğinde nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi olarak tabir edilen seyr u sülûk kaideleri, mürşid-i kâmilin belirleyeceği bir usûl çerçevesinde uygulanmaktadır. Bu nedenle bir şeyhe intisap eden müridin, her şeyden önce edep sahibi (usûl sahibi) olması gerekmektedir. Hâlidiyye'de

[53] Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, 62.
[54] Gümüşhânevî, *Cami'ul Usûl ve Eki*, 336; Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 71.
[55] Abdülganî b. İsmail Nablusî'nin Birgivî'ye ait *eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye* isimli eserinin şerhidir.
[56] Gümüşhânevî, *Cami'ul Usûl ve Eki*, 335-337.
[57] Çokreşi, *İşaretler*, 85.
[58] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 38.
[59] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 105.
[60] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 53.
[61] Zukayd, *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*, 73.
[62] Çokreşi, *İşaretler*, 181.

zikredilen bu edeplerin başında ise mürşide muhabbet ve teslimiyet gelmektedir. Sahâbe'nin (r.a) Hz Peygamber'e (s.a.s) olan muhabbeti ve teslimiyetinde olduğu gibi mürid, rehber edindiği mürşini sevmeli ve ona teslim olmalıdır. Zira mürşid-i kâmiller, Hz Peygamber'in (s.a.s) zahiri ve bâtını ilmine vâris olan âlimlerdir. Hâlidiyye geleneğinde müridin tarikattan fayda görmesi, manevî eğitim noktasında mürşide olan teslimiyetine bağlıdır. Tâlibin (mürid), mürşidin emri doğrultusunda hareket etmesi, genel bir ifade ile yıkayıcısının elindeki ölü gibi olması müridin terbiye görerek Allah'a (c.c) ulaşması gayesine matuftur. Bu açıdan bakıldığında teslimiyet, müridin ihlâs seviyesinin belirlenmesinde bir ölçme aracı olarak değer kazanmaktadır. Mürid, Hz Musa (a.s) ve Hızır kıssasında olduğu gibi mürşidinin bir hikmet dairesinde hareket ettiğini, Allah'ın (c.c) rızası dışında tasarruf yetkisini kullanmadığını bilmelidir. Buraya kadar Abdurrahman Tâhî'nin teslimiyetle ilgili görüşlerinin Hâlidiyye geleneğine uygun olduğu anlaşılmaktadır. O Hâlidiyye'deki müelliflerden farklı olarak teslimiyet kavramını daha detaylıca ele almıştır.

Abdurrahman Tâhî, tarikatta müridin ilerlemesine vesile olan virdlerin ihlâs, muhabbet ve teslimiyetin gerçekleşmesi için verildiğini ifade etmektedir. Ona göre mürid, bu üç sıfatı elde ettikten sonra onları korumak için de birtakım edeplere riayet etmelidir. Her ne kadar teslimiyetin de yer aldığı bu üç sıfat gelenek içinde önemle zikredilsede, Tâhî'nin bu hâlleri belirli şartlara bağlayarak geniş bir uygulama alanını kapsayacak şekilde izah ettiği görülmektedir. Bu açıklamaları onu diğer sûfîlerden ayırmaktadır. Buradan hareketle teslimiyetin kazanılan veya kaybedilen bir hâl olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında mürid, onun mektuplarından teslimiyeti tam olarak sağlamak için ne yapması gerektiği konusunda detaylı bilgi edinme imkânı bulmaktadır.

Kaynaklar

Bağdâdî, Mevlana Halid-i. *Halidiyye Risâlesi*. çev. A. Suat Demirtaş. İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2010.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Yayınları, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmiʿu's-sahîh*. çev. Cema'ati min'el-Ulemâ. 9 Cilt. Mısır: Matbuat'il-Kebir'l-Emiriyye, 1311.

Çokreşi, İbrahim. *İşaretler*. ed. Mehmet Ildırar. İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2006.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî. *Tabakâtu's-Sûfiyye*. çev. Abdurezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2018.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin. *Cami'ul Usûl ve Eki*. çev. Hüsameddin Fadıloğlu. İstanbul: Milsan Basın, 2007.

Hâni, Muhammed b. Abdullah el-. *Behcetü's seniyye*. çev. Siraceddin Önlüer. İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2011.

Isfahanî, Rağıp. *Müfredât*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Kur'ân Yolu. Erişim 22 Nisan 2022. https://kuran.diyanet.gov.tr

Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyrî Risalesî*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2007.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1374.

Öleki, Halid-i. *Minah*. çev. Yahya el-Abbasi. İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2004.

Tosun, Necdet. *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2020.

Verkânisî, Fethullah. *Adâb-ı Fethullah*. çev. Molla Kudbeddin Zeren, ts.

Zukayd, Şeyh Abdulkahhar. *Şeyh Abdurrahmân-i Tâhî'nin Mektupları*. çev. Ahmed Salihoğlu - Enbiya Yıldırım. İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2007.

Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî'de Seyr Ani'llah, Nüzûl ve Hübût Kavramları

The Conceptıons of Seyr Anillah, Nüzûl and Hübût in Letters of İmâm-i Rabbânî

Ali Fatih ÖZDEMİR*

Özet

Manevi yolculuk manasına gelen seyrusülûk tasavvufun ana kavramlarındandır. Günümüze kadar gelen bilgiler ışığında seyrusülûk, temelinde iki ana terbiye sistemi ile karşımıza çıkmaktadır. Nefsanî ve ruhanî terbiye metotları olarak adlandırılan bu yollardan ruhanî terbiye metodunu benimsemiş tarikatlardan biri de Nakşibendî tarikatı olmuştur. Bu çalışmada, Nakşibendî tarikatının önemli temsilcilerinden İmâm-ı Rabbânî'nin (öl. 1034/1624) seyrusülûk hakkında detaylı bilgiler verdiği *Mektûbât* adlı eseri esas alınarak *seyr ani'llah*, *nüzûl* ve *hübût* kavramları değerlendirilmiştir. İmâm-ı Rabbânî, çeşitli mektuplarında kendi keşif ve ilhamlarıyla seyrusülûk makamlarında ruhanî olarak yükselen salikin, bu makamlardan dönüşünü söz konusu kavramlar üzerinde durarak anlatmıştır. Seyrusülûkte çeşitli aşamalar ve mertebeler bulunmaktadır. Letâifin yükseliş ve inişi salik için çeşitli anlamlar ifade etmektedir. Yükseliş makamlarını geçen ve bunda başarılı olan sûfîlerden bir kısmı halka dönüş ile davet makamıyla müşerref olurken, diğer bir kısmının bu aşamaya ulaşamadıkları ve kalp erbabı oldukları görülmektedir. Etraflıca seyr yapan sûfîlerin ise istidâdları ön plana çıkmaktadır. Yükseliş makamlarının çeşitleri ve basamakları olduğu gibi iniş makamlarının da teferruatı ve aşamaları olduğu anlaşılmıştır. Kulun ruhanî terbiye yolundan gitmesiyle nefsinin de tezkiye olacağı ve iniş makamlarını tamamlamakla kemâlât derecelerinin hâsıl olacağı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, nüzûl, hübût, seyr ani'llah.

Abstract

Seyrusulûk, which means spiritual journey, is one of the main concepts of Sufism. In the light of the information that has come up to the present day, seyrusulûk emerges with two main training systems. One of the sects that adopted the method of spiritual training in these ways, which are called the methods of spiritual and spiritual training, was the Naqshbandi sect. In this study, it was made on the basis of the letter of Imam-i Rabbani (d. 1034/1624), one of the important representatives of the Naqshbandi sect, in which he gave detailed information about seyrusuluk. In his various letters, the concepts of seyr ani'llah, nüûl and hubût, which express the

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: ozdemir.alifatih@hbv.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/ **0000-0002-4259-6477**

maqams of return after the spiritual ascent of a devotee who progressed in the maqams of seyrusulûk with his own discoveries and inspirations, were emphasized.

There are various stages and levels in the Seyrusulûk. The ascent and descent of letâifs have various meanings for the devotee. While some of the Sufis who passed the ascension rank and were successful in this, were honored with the rank of invitation and returning to the people, it is seen that some of them did not reach this stage and became connoisseurs of heart. On the other hand, the aptitudes of the Sufis who watch extensively come to the fore. It has been understood that ascension maqams have varieties and steps, descending maqams also have details and stages. It is understood that when the servant follows the path of spiritual training, his soul will also be cleansed, and the degrees of perfection are attained by completing the descent stages.

Keywords: Imam-i Rabbani, *Mektubat*, nüzül, hübût, seyr ani'llah.

Giriş

Tasavvuf, teorik ve pratik olmak üzere iki yönlü bir ilimdir. Bununla birlikte pratik yönü teorik yönünden daha etkin bir yoldur. “Tasavvuf kâl (söz) değil hâl ilmidir.” sözü bu bağlamda söylenmiştir. Yalnızca teorik bilgi değil amelin de tasavvufî gelişimde etkili olması yönüyle İslamî ilimlerle olan bağı oldukça kuvvetlidir. Nitekim tasavvufta, salikin şer’î ilimlerle birlikte, iç ve dış dünyasının arınması için riyazet, mücahede, zikir, murakabe, tefekkür, tezkiye ve tasfiye ile kendi benliğine yönelmesi esastır. Bu pratik yönünü hayata geçirmek için müridlerin uymaları gereken birtakım kurallar belirlenmiştir. Bunlara edeb ve çoğulu olan âdâb denmiştir. Bağlı olduğu yolun âdâbına uyarak bu yolda ilerleyen salik, kat ettiği aşamalarda yeni tecrübeler edinir, mânevi haller yaşar. Sülûk esnasında yaşadığı haller onun iç dünyası ve keşfedilmemiş kabiliyetleri hakkında bilgiler verir. Geçirdiği bu süreç, salikin kötü ahlaktan güzel ahlaka dönüşüne vesile olur. Gizli olan marifetler, salikin ruhanî aleminde aşikâr hale gelir. Maksadına ulaşana kadar geçen devre telvin, müridin renk değiştirmesi, bir halden diğer hale geçmesi olarak tanımlanırken, maksada ulaşanlarda hâsıl olan ve değişmeyen durum ise temkin olarak belirtilmiştir.[1]

Salikler, bu aşamalarda başarılı olduklarında, bir kısmı ulaştıkları makamda ruhanî olarak kalırken bir kısmı da istidâd ve kabiliyetleri ölçüsünde geriye dönüş olarak adlandırılan *nüzûl* ve *hübût* seyirleri ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte *seyr ani’llah* yani Allah’tan seyr anlamındaki bu yolculuğun geri dönüşü olarak kullanılmakla birlikte nüzul kavramından bir kısım farklılıkları olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma içeriğinde öncelikle seyr kavramı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Nitekim bu kavrama birçok anlam yüklemesi yapılmıştır. Bunları sırasıyla incelemek konunun anlaşılmasına katkı da bulunacaktır. Çalışmanın merkezinde olan İmâm-ı Rabbânî ve mevzu-i bahis eseri *Mektûbât* üzerine birçok akademik çalışma yapılmıştır. İçerik olarak genellikle hayatı, eserlerinin tanıtımı, tasavvufî görüşleri ve mukayeseli fikir analizleri karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki İmâm-ı Rabbânî özelinde seyrusülûk ve merhaleleri konusunda detaylı olarak çalışılmamış, ayrıca nüzûl konusuna değinilmemiştir. Bu sebebe binaen öncelikle seyrusülûk kavramları genel hatlarıyla tanıtıldıktan sonra, İmâm-ı Rabbânî ’ye göre seyrusülûk aşamaları analiz edilip, rucû’ (geri dönüş) anlamına gelen nüzûl, hübût ve seyr ani’llah kavramlarının İmâm-ı Rabbânî ’ye göre kazandığı manalar ve ortaya koyduğu yeni tecrübeler incelenecektir.

1. İmâm-ı Rabbânî’nin Hayatı ve Eserleri

İslami İlimler alanındaki vukûfiyeti yanında tasavvufî kimliğiyle de tanınan İmâm-ı Rabbânî, yaşadığı dönemde ortaya çıkan yeni bir din oluşumu, sünnetin hafife alınması,

[1] İmam Rabbânî Şeyh Ahmed Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî* (Karaçi: edeb-menzil, 1977), 1/40(18. Mektup.)

hurafelerin dinde revaç bulması gibi olaylarla mücadele etmiş, Müslümanların büyük kitlelerini etkisi altında bırakmıştır.[2] İmâm-ı Rabbânî çevresinde görmüş olduğu bid'at ve hurafeleri kaldırmakla uğraşırken, diğer taraftan da tasavvufî düşünce içerisinde yerleşmiş bilgileri tecdîd etmeye çalışmıştır. Nakşibendi yolu seyrusülûkü üzerine yeni bir kısım uygulamalar getirmiştir. Kendisinden önce Nakşibendiyye'de detaylı bir letâîf terbiyesi uygulanmazken İmâm-ı Rabbânî ile birlikte tasavvufî terbiyenin temel bir metodu haline gelmiştir.[3] Bu gibi tarikata getirdiği yenilikler onun müceddid olarak anılmasında etkili olmuştur. İmâm-ı Rabbânî çevresinde görmüş olduğu bid'at ve hurafeleri kaldırmakla uğraşırken, diğer taraftan da tasavvufî düşünce içerisinde yerleşmiş bilgileri tecdîd etmeye çalışmıştır. Nakşibendi yolu seyrusülûkü üzerine yeni bir kısım uygulamalar getirmiştir.

İmâm-ı Rabbânî'nin asıl adı Ahmed'dir. Halk arasında İmâm-ı Rabbânî künyesiyle tanınmıştır. Tam adı Ahmed b. Abdul'ehad b. Zeynelabidîn el-Farukî es-Sirhindî'dir. Soyu Hz. Ömer'e (öl. 23/644) dayanması sebebiyle Farukî nisbesiyle anılmaktadır. Yaşadığı yer Sirhind olmasından dolayı kendisine Sirhindî olarak da bilinmektedir.[4] Mutasavvıflar nezdinde daha çok İmâm-ı Rabbânî adıyla birlikte hicri ikinci bin yılın müceddidî anlamına gelen Müceddîd-i elf-i sânî gibi sıfatlarla da tanınmaktadır.[5] 971/1564 yılında Hindistan'ın Sirhind kasabasında dünyaya gelmiştir[6]. İlmi eğitiminin çoğunu babasından ve bir kısmını da devrin büyük alimlerinden almıştır. Bir müddet sonra büyük bir ilim merkezi olan Siyalkut'a giden İmâm-ı Rabbânî, muhtelif alimlerden akli ve nakli ilimler edinmiştir. On yedi yaşına geldiğinde, babasının yanına dönüp ve ders vermeye başlamıştır. 18 veya 20 yaşlarındayken, feylesoflara hayranlık besleyen ve onları neredeyse peygamberlerden üstün görmek isteyen saray ulemasına karşı İsbâtü'n-Nübüvve isimli eserini kaleme almıştır. Bu arada başka eserler de te'lif etmiştir.Bir müddet sonra babasına intisap ederek sohbetlerine devam etmiştir. Babasının vefatı öncesi Çiştiyye ve Kâdiriyye tarîkatlarında halifelik almıştır. Babasının vefatından sonra hicri 1008 senesinin Rebîülâhir ayında hacca gitmek için Sirhind'den yola çıkan İmam-ı Rabbânî, Delhi'ye geldiğinde bir dostunun tavsiyesi ile Ebü'l-Müeyyed Radıyyüddîn Hâce Abdülbâkī b. Abdisselâm Üveysî Nakşibendî'nin (öl. 1012/1603) ziyaretine gitmiştir. Bir müddet sohbette bulunduktan sonra oldukça etkilenen İmam-ı Rabbânî, Bâkî Billah'a intisap etmiştir. Nakşibendî tarikatı ile münasebeti böylece başlamıştır.[7] İmâm-ı Rabbânî, Bâkî Billah'ın yanında üç ay kadar kaldıktan sonra hac zamanı geçtiği için memleketine geri dönmüştür. Şeyhi ile mektuplaşarak yaşadığı manevi halleri bildirmiştir. Bir müddet sonra tekrar şeyhini ziyaret için Dehle'ye gittiğinde kendisine irşad icazeti (hilafet) almıştır. İki ay kadar üstadının yanında kalıp tekrar memleketine dönmüş ve Nakşibendiyye usûlü üzere halkı irşada başlamıştır. Bu dönemde kendisini manen eksik hissedip inzivaya çekilmeyi düşündüyse de müritlerin ısrarlı talepleri üzerine irşada devam etmiştir.[8] İmâm-ı Rabbânî, şeyhi Baki Billah'ın vefatından sonra

---

[2] Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî; Hayatı Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 144-147; Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 384-385.

[3] Mahmut Dunay, *Manevi Eğitim Yöntemi Olarak Letâif-i Hamse* (Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstütüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 45.

[4] Muhammed Halim Şarkpurî, *"İmâm-ı Rabbânî Ahmed Faruk Serhendî,"* çev. Ali Genceli, (Konya: İslâmi Neşriyat Yayınları, 1978), 10-11.

[5] Hamit Algar, "*İmâm-ı Rabbânî* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/194-199.

[6] Abdulmecîd Hânî, *Hadaiku'l- Verdiyye* (Nakşi Şeyhleri), çev. Mehmet Emin Fidan, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 638.

[7] Muhammed Haşim Kişmi, *Berekât-ı Ahmediyye* (*Zübdetü'l-Makâmât*), Kânpûr 1307/1889, 128.

[8] İmam-ı Rabbanî, *Mektubât*, trc. Talha Hakan Alp vd., İstanbul: Yasin Yay., 2007-2010, 1,726 (234-319-290. Mektup).

hayatına Sirhind'de devetmiştir.[9] Öte yandan, İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Çeştiyye yolları dışında, Kübreviyye ve Sühreverdîyye yollarından da icâzet almıştır.[10]

1028 (1619) senesinde İmâm-ı Rabbanî birçok iftira ve sebeplerden ötürü başkent Agra'ya, Babür sultanı Ebü'l-Muzaffer Nûreddîn Muhammed Cihângîr b. Ekber'in (öl. 1037/1627) yanına çağrılıp ve sorguya çekilmiştir. Padişah Cihangir Tuzuk-i Cihangirî isimli eserinde Ahmed Sirhindi isminde bir adamın birçok şehre ve ülkeye "halife" sıfatıyla müritler gönderdiğini, müritlerine tuhaflıklar ihtiva eden mektuplar yazdığını, bu mektupların birinde kendisinin ilk halife Ebu Bekr Sıddik'ın (ö. 13/634) makamına ulaşıp geçtiğini iddia ettiği için onu Goviliyar kalesinde hapsettirdiğini söylemektedir. Cihangir, İmâm-ı Rabbânî'nin müritlerinin çoğalmasını saltanatı için tehlikeli görmüştür. Bazı kaynaklarda ise, İmâm-ı Rabbânî'nin padişahın huzuruna girerken selamlama secdesi yapmadığı için hapsedildiğini kaydederler. Cihangir, Tuzuk-i Cihângirî isimli eserinde saltanatının 14. senesi olaylarını anlatırken Ahmed Sirhindi'yi hapsettiğini, 15. senesi olaylarını anlatırken de serbest bıraktığını anlatır. Ayrıca onu serbest bırakırken 1000 rupye para hediye vermiştir. Bu durumda İmâm-ı Rabbânî hapiste bir yıl kalmış ve 1029/1620'da hapisten çıkmıştır. İmâm-ı Rabbânî, hapisten çıktıktan sonra da bir süre padişahın ordugâhında kaldı. İmâm-ı Rabbânî bir süre padişahın yakınında kalmayı onu islamî konulara teşvik etmek ve bozuk itikadın yayılmasını önlemek için iyi bir fırsat olarak görmüştür.[11] İmâm-ı Rabbânî, vefatına yakın Sirhind'e dönmüş, ömrünün son dönemlerini halkı irşad ve mürit yetiştirmekle geçirmiştir. 1034/1624 yılında vefat eden İmâm-ı Rabbânî, Hindistan'ın Sirhind kasabasına defnedilmiştir.[12]

İmâm-ı Rabbânî'nin günümüze ulaşan *İsbâtü'n-nübüvve, Te'yid-i Ehl-i Sünnet, Risâle-i Tehliliyye, Ta'likât ber Şerh-i Rubâiyyat-ı Hâce Bâkî Billah, Ma'ârifu'lledünniyye, Mebde' ve Meâd, Mükâşefât-ı Gaybiyye* ve *Mektûbât* adlı eserleri bulunmaktadır. Bunlardan araştırmanın hazırlanmasında esas alınan eseri *Mektûbât*: içerik olarak İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf, itikat ve çeşitli konularda müritlerine ve dostlarına yazdığı toplam 536 adet Farsça ve Arapça mektuptan oluşan üç ciltlik bir eserdir. [13]

2. Seyr ve Sülûk Kavramları

Seyr sözlükte yeryüzünde cismen yol almak ilerlemek anlamlarına gelirken, sülûk yola koyulmak, yol için hareket etmek demektir.[14] Istılahî olarak seyr, kelime olarak "Allah'a yapılan sefer ve Allah'da yapılan sefer";[15] sülûk ise "vusüle giderken ahlakın güzelleştirilmesi"ni ifade etmektedir.[16] İkisi bir arada kullanıldığında manevi yolda terbiyenin belirli aşamalarını içeren eğitim metodunun bütününe verilen isimdir. Seyrusülûk hususunda Şâh-ı Nakşibend'e sorulduğunda o "İcmâlî olan marifetin tafsilatlı hale gelmesi, delillendirme ve düşünce ile bilinen bilgilerin, keşf ile bilinmesidir" demiştir.[17]İmam Rabbânî *Mektûbât*'ında birden fazla seyrden bahsedilmektedir. Bunlar (السير ألى الله) *seyr ila'llah* (Allah'a seyr),(السير في الله) *seyr fi'llah* (Allah'da seyr), (السير عن الله) *seyr ani'llah* (Allah'tan seyr),[18] Çeşitli mektuplarda anlamları ile birlikte tespit ettiğimiz seyirler; (السير في الأشياء) *seyr fi'l-eşya* (varlıkta

[9] Kişmi, *Berekât*, 144.
[10] Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Hayatı Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, 20.
[11] Necdet Tosun, "*İmâm-ı Rabbânî Hayati, Eserleri ve Te'sirleri*" (Ekim 2013), 5.
[12] Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Hayatı Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, 32.
[13] Tosun, "*İmâm-ı Rabbânî Hayati, Eserleri ve Te'sirleri*", 5.
[14] Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî , *Müfredat* (Beyrut: Dar el-Marefah, ts.). S.239, 247.
[15] Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Mevsu'âh Keşşâf İstılahat-il'Funûn ve'l-Ûlûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 996.
[16] Tehânevî, *Mevsu'âh Keşşâf İstılahat-il'Funûn ve'l-Ûlûm*, 969.
[17] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/81(30. Mektup).
[18] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/248(144. Mektup).

seyr), (السير في الأنفس) *seyr enfusî* (iç âlemde seyr),(السير في الآفاق) *seyr âfâkî* (dış âlemde seyr),[19] (السير العروجي) *seyr 'urucî* (yükseliş seyri), (السير النزولي) *seyr nüzûlî* (iniş seyri),[20] (السير المريدي) *seyr müridî* (gayret ederek seyir) ve (السير المرادي) *seyr muradî* (seçilmişlerin seyri)dir.[21]

Sistemli bir şekilde mektuplarda karşımıza çıkan, detayları bu terbiye metodunun aşamaları sıralanmaktadır: 1. *Seyr ila'llah*, 2. *Seyr fi'llah*, 3.*Seyr ani'llah*, 4. *Seyr fi'l-eşya*. Bu seyirler kişinin niyet ve haline göre durumunu belirtir.[22] *Seyr enfusî* ve *seyr âfâkî* ise salikin iç ve dış âleminde vahdet delilleriyle rabbine karşı inanç gelişimini bildirir. *Seyr 'urûcî* salikin manevi terbiyede ilerlerken ruhun yükselmesini ve istidâdı ölçüsünde makamlara ulaşabileceğini ifade eder. *Nüzûl*, bu yükselişin ardından salikin yine kabiliyeti ölçüsünde ruhani âlemden yüzünü halka dönmesi anlamına gelir.[23] *Seyr müridî* kesb (çalışıp kazanma) ile terbiye olmayı ifade ederken *seyr muradî* ise seçilmişliği ifade eden vehb (Allah tarafından verilme) ile ilerleme manalarında kullanılmışlardır. Burada salikin yaratılış kabiliyetleri sülûkünü etkilemektedir.[24] Taliplerin bir kısmına Meczûb-i salik, diğer bir kısmı ise Salik-i meczûb olarak adlandılır. Meczûb-i salik cezbesi yani hakka doğru kuvvetli çekilmeleri başlangıçta olan talibin haline uygun iken, Salik-i meczûb daha çok gayretler sonucu cezbeyi elde eden dervişler için kullanılmıştır.[25] İmâm Rabbânî mürşitlik vasfını taşıyan saliklerin Meczûb-i saliklerden olduğunu belirtmiştir.[26]

2. Seyrusülûkte Ruhânî Metot

Yedi nefis mertebesi kat edilerek yapılan seyrusülûk ile ruhânî latîfeler tehzibiyle yapılan terbiye yollarıyla hakikate ulaşma yöntemleri günümüze kadar uygulanmıştır. Nakşibendiyye daha çok ruhani yolu benimsemiş olup gizli zikir ile sülûk yolunu tercih etmiştir. "*Halk ve emir ona aittir*." (Araf, 7/54) ayeti ile iki temel alem olduğunu, "kün" emriyle yaratılışın devam ettiği aleme bu sebeple emir alemi dendiği, yine yaratılışın tedrici olduğu ve sebeplere bağlı olarak devam eden aleme de halk alemi demişlerdir. İnsan bu iki alemin zahirî ve batınî hâvassı olan on letâiften mürekkeptir. Bunların beşi emir aleminden olup bunlar *kalp, ruh, sır, hafi* ve *ahfa*'dır. Bunlar için vücutta bir kısım yerler tespit edilmiştir. Kalp sol memenin altında, ruh sağ memenin iki parmak altında, sır sol memenin iki parmak üstü, hafi sağ memenin iki parmak üstü, ahfa ise göğsün ortasında bulunmaktadır.[27] Halk alemi letâifi de beş olup *nefs* ve dört unsur *yani hava, su, ateş* ve *toprak*tan müteşekkildir.[28] Ruhani terbiye yolunda salik önce kalbi zikre alıştırır, sırasıyla emir aleminin beş latifesinde zikir icra edilir. Bunlarda muvaffakiyet hasıl olursa nefis latifesinin zikri başlar ve tüm bedene yayılmış olan dört unsurun terbiyesi ve seyri için *nefs-i küll*/kalıp zikri yani vücudun tamamen zikre ulaşması için zikir eda edilir. Tüm vücudun zikr haline geçmesi ile *sultan-ı zikr* denilen zikir mertebesi gerçekleşmiş olur. Allah ismi cezbenin ortaya çıkmasına yatkın iken, nefy ve ispat zikri sülûk yani terbiye yoluna uygundur. Bu süreçte kişi tamamen rabbine yönelir ve tüm ilâhî sıfatlar ve esmalardan soyulmuş olarak dilinde herhangi bir hareket olmadan iç aleminden rabbinin Allah ismiyle meşgul olur. Daha sonra nefy ve ispat zikrine geçilir.[29] Cezbe ile kişi de Allah aşkı ve ruhanî âleme doğru bir çekilme hasıl olurken, nefy ve ispat zikrinde bir arınma meydana gelir. Kötü

---

[19] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/248(144. Mektup).
[20] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/37(16. Mektup).
[21] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/431(260. Mektup).
[22] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/248(144. Mektup).
[23] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/37(16. Mektup).
[24] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/431(260. Mektup).
[25] Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri; Mebde' ve Me'ad, Ma'arif-i Ledünniyye, Mükâşât-ı Gaybiyye* (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), Me'ad, Ma'arif-i Ledünniyye, 210-211.
[26] İmâm Rabbânî, Mektûbât-ı Rabbânî, 1/608(292. Mektup).
[27] Mahmud Esad Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet* (İstanbul: İlâhiyât, 2019), 294-295-296-297.
[28] Şeyh Ziyauddin Ahmed Gümüşhanevî, *Cami'ul-Usûl* (Beyrut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2010), 98.
[29] Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 298.

sıfatların güzel sıfatlara dönüşmesi ve kalpte Allah'tan başka bir şeyin kalmaması için faydalı olduğunu düşünebiliriz. Buna sülûk denir. Cezbe ve sülûk aşamalarından sonra seyre, murakabe aşamaları ile devam edilir. [30]

3. Seyr Ani'llah

Seyr ani'llah kavramını daha iyi anlayabilmek için öncesinde geçen üç kavramı bilmek gerekir. *Seyr ila'llah*, *seyr fi'llah* ve üçüncü olarak *seyr ani'llah* ve *seyr fi'l-eşya* mertebeleri peş peşe gelmektedir. *Seyr ila'llah* Allah'a yönelmek varlık aleminden vucub alemine meyletmektir. Varlık âlemlerinde, alt mertebeden üstlere âlemlere doğru sürekli seyr halinde bulunmak, Allah'ın ilim sıfatında seyr etmek karşılıklarına gelir. Bu seyr ile mahlukatın ilimleri öğrenilip hakiki ilim sahibinin ilmine ulaşılır ve varlığın bilgileri unutulur. Burada varlık ilimlerinin yok olması fena derler. Seyr fi'llah; Allah'ın isim, sıfat, şuûn ve itibarlar gibi makamların tecellilerıne kavuşma anlamında kullanılmıştır. Dil ile anlatılması güç olan ancak hal ile bilinebilen makamların kapısı açılır. Bu mertebeye bekâ denilmiştir. Bu iki aşama velayeti elde etmek içindir. Bu dereceler aşıldıktan sonra Hak'tan geri halka dönüş ile yüksek mertebelerin ilimleri unutularak mahlukatın bilgileri geri getirilir buna da *seyr ani'llah* denmektedir. Sonrasında ortaya çıkan *seyr fi'l-eşya* makamıyla unutulmuş olan bilgiler tekrar ele geçer. Bu son iki seyr ile davet makamı elde edilir. [31]

Mektûbât'ta geçen *seyr ani'llah* kavramının olgunlaşma ve insanları irşâd etme manalarına geldiği anlaşılmaktadır. İmâm-ı Rabbânî ruh latifesinin seyrinde nefsin boyunduruğundan kurtulma aşaması olarak *seyr ila'llah, seyr fi'llah ve seyr ani'llah* mertebelerinin hasıl olması ile gerçekleşebileceğini ifade ederken *fark ba'del-cem'* makamını yine bu kavramın seyrinde varılan bir basamak olarak nitelemiştir.[32] Varlıkları Hak'la kaim olarak görme adımı olan bu makam salik için her şeyde Allah'ın birliğini gördükten sonra hasıl olmaktadır. Kesrette vahdet, çoklukta yani mahlukat yüzünde, birliği görmek şeklinde ifade edilirken bu kavramın seyrinde vahdette kesret anlamına gelen *cem' bâ'del-fark* kavramına *fark-ı sânî* de denilmiştir. Buradan her varlıkta ayrı ayrı birliğinin delilleri, yine her mahlukatın bir olandan geldiği anlaşılmaktadır.[33]

Mürşidlerin, salikleri ve talipleri irşâd etmeleri ve onları yetiştirmeleri ancak bu kavramın hakikatine ulaşmalarıyla gerçekleşmektedir. Bununla birlikte bu makamın her salik için mümkün olmadığını farklı mektuplarından çıkarmaktayız. Bu husus 287. Mektupta şöyle geçmektedir:

> *"Erbâb-ı kulûbdan olan meczûblar, kalb makâmında temkine ulaşınca ve o makâmda derinlik kazanıp, marifetine ve sahv'e yani uyanıklığına ulaşmakla müyesser olduklarında taliplere faydalı olabilirler. Böylelerinin sohbetlerinde, kalblerinin cezbe ve muhabbeti taliplerin kalbinde hâsıl olur. Fakat kendileri, kemâle ulaşmamış olduklarından, diğerlerini de olgunlaştıramazlar. "Nâkıs olan kemale erdiremez" sözü meşhurdur. Bunlar, yanındakileri kemale erdiremeseler de erbab-ı sülûkden dahâ fâideli olurlar. Her ne kadar, sülûklerinin sonuna varmış olsalar ve müntehilerde görülen cezbeye kavuşmuşsalar da Seyr anillah-i billah makamıyla, tekmil mertebesine ulaşarak halk alemine indirilmemişler, fâide vermek makâmına malik olmamışlardır. Onların âleme münasebeti ve teveccühü kalmamışdır ki, fâide verebilsin. (Seyr ani'llah yolu ile kemale eren ve) Kendisine uyulan*

[30] Detay için bk. Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 300-301.
[31] İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/248 (144. Mektup).
[32] İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/ 301(187. Mektup).
[33] İmâm Ebu'l-Kasım Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Dar eş-Şâ'b, 1989),146-147.

> *şeyhe, berzah yani geçid makâmı derler. Çünkü, berzah kalptir ve o makâma inmişdir. Rûh ve nefsle çokça faydalanmaktadır. Rûh cihetiyle yukardan istifâde etmekde, nefs cihetiyle aşağıya fâide vermekdedir. Onda Allahü teâlâya teveccüh ile halka teveccüh bir aradadır. Bir diğeri, ikincisine hicap değildir.”*[34]

Burada İmâm-ı Rabbânî seyrusülûk yapan salikleri ikiye ayırmıştır. Birinci grup, İrşâda ehil olanların ruh ve nefsin fenası gerçekleşmesinden sonra yüzünü halka dönen ve *seyr ani'llah billah* yani Allah ile Allah'dan halka seyr yapan çoşku ve heyecandan sekr ve mahvden kurtulduktan sonra sahve ulaşan kimselerdir. Diğer grup ise bu derecelere ulaşmadan cezbeye kavuşmuş olan saliklerdir. Bunları meczup olarak değerlendiren İmâm-ı Rabbânî, onların etraflarındaki salik ve talipleri aşka getirme açısından faydaları olacağını, diğer taraftan letâif ve nefis terbiyesinde ise etkisiz kalacaklarını belirtmiştir. Nitekim yeni talipler için daha çok kendilerini etkileyecek sözler, zevk, şevk ve harikulade haller, ziyadesiyle çekici gelmektedir. Meczup olan kalb erababı zatlar da sebeplerden sıyrılarak doğrudan Müsebbibu'l-esbâb'a yöneldiklerinden harikulade haller daha çok meydana gelmektedir.[35] Ehli kalp her ne kadar halk nazarında mükemmel görülseler de mükemmil değildirler. *Seyr ani'llah billah* seyrini tamamlayan salikler kâmil şeyhler olup kendileri kâmil olduğu gibi başkalarını da kemale erdirme sıfatları kendilerinde belirmiştir. Hem kâmil hem de mükemmil olmak için *seyr ani'llah billah* kavramının seyrini tamamlamak zaruridir. Ancak böyle bir kimse bulunamadığında meczûb olan erbab-ı kalb de, büyük bir nimetdir. Yeni başlayan taliplere belirli bir noktaya gelmelerine fayda verebilir. Onun yardımı ile kalp latifesinin Fenâ ve Bekâsına yani kendi oldukları makama kadar gelmelerine vesile olabilirler.[36]

4. Seyr Nüzûlî ve Hübût

İniş makamları olarak kullanılan bu kavramlar, *seyr ani'llah* kavramıyla benzer manalara gelmektedirler. *Seyr 'ûrucî* (yükselme makamları) ile birlikte anılan bu kavramlar seyrusülûkün dönüş aşamalarını ifade eder. Daha açık bir söylem ile salikin istidâdı ve kabiliyeti ölçüsünde yükselmesi ve geri dönüşü, bazı saliklerde bu geri dönüşün hasıl olmaması şeklinde kullanılmıştır. Çeşitli mektuplarda bu kavram latifelerin yükselmesi, on latifenin seyri ve daha üst makamlarla münasebet sonrası dönüş gibi değerlendirildiği tespit edilmiştir.[37]

İmâm-ı Rabbânî'ye göre seyr, emir âleminden başlayıp bu alemle münasebeti olan beş latifenin asıl makamlarına yükselmesiyle başlamaktadır. Diğer tarikatlarda seyr halk âleminden başlarken nefsi tezkiye edip cesedi temizlerler. Bundan sonra, Âlem-i emre sıra gelir. Allah'ın dilediği kadar yükselirler. Yine ona göre kendi tarikatının seyrinde, nefsin tezkiyesi ve cesedin temizlenmesi yani emir âlemi tezkiyesi ve tehzibi yapılırken halk alemi temizliği de beraber yapılmaktadır. Bu sebeple, yol daha kısa olduğu ve bu terbiye yolunu tercih etmiş büyüklerin, âlem-i halkın seyrinden başlamayı zaman kaybı olarak gördüklerini savunmuştur. Bu görüşünü ise; diğer tarîkatlerin yolcuları, sıkıntılı riyâzetler ve ağır mücâhedelerle tezkiye yaparak, halk âlemin zorlu yollarını aştıktan sonra, emir âlemi seyrine başlarlar. Bu alemin acayiplikleri karşısında şaşkınlığa düşüp asıl maksadı unuturlar şeklindeki savıyla destekler.[38]

Yükselişin çok, nüzûlün az olması, harikuladelerin çok olmasında temel sebep olarak görürken bu şekilde tamamlanan inişin eksiklik olduğu belirtmiştir. Bunun neticesinde inişi az olan evliya sebepler alemine inmediğinden sebeplerin hakiki müsebbibine yönelerek adetlerin

[34] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/548(287. Mektup).
[35] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/346(216. Mektup).
[36] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/608(292. Mektup).
[37] Bk. İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/35,20,37,40,240,294,346,431(9-15-16-17-18-135-181-216-260. Mektuplar).
[38] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/431 (260. Mektup).

dışına çıktığını ifade etmektedir. İnişi, sebepler âlemine olan bir veli ise âlemin sebeplere bağlı olduğunu bilir ve bu şekilde sebeplere sarılarak rabbine yönelir. Ancak Abdulkadir Geylani'yi, (öl. 561/1166) kendisinden çok fazla keramet ve harikulade rivayet edilmesine rağmen bu kapsamın dışında tutar. Nitekim onun yükselişinin çok fazla olduğunu hatta evliyanın seyrinin üstünde olduğunu, inişinin de tam olduğunu lakin ruh mertebesine inip sebepler alemine inmediğini belirterek emir âleminin gereği gibi davrandığını anlatmaktadır.[39]

Salik için kabiliyeti ölçüsünde yükseliş olduğu gibi yine kabiliyeti ölçüsünde bir inişten söz edilebilir. İstidâdı ölçüsünde on latifesinin tamamı yükselen bir salik daha yukarı makamlara da çıkabilmektedir. Bu makamlara çıkan bir salikin aynı şekilde peygamberlik kemâlâtından da nasiplenmesi söz konusudur. Bu halkı irşad ve davet makamlarına ulaşması anlamına gelmektedir. Bazı salikler ise emir âleminin bir latifesi yükselirken inişi olmayabilir bunlara erbab-ı kalb derler. Yine ikinci ve daha fazla emir âlemi latifesi yükselebilir geri dönüşü olmayıp o makamlarda kalabilirler. Bununla birlikte halk âlemi latifeleri de 'urûc edebilirken bir kısmının yükselmesi ve aynı şekilde inmesi de mümkündür. [40]

Detaylıca mektupları incelediğimizde nüzûl, hübût ve iniş makamları tamamen salikin kabiliyetleri ile alakadar olduğunu diyebiliriz. Bu iniş kimi zaman irşad makamına münasip bir iniş olurken kimi zaman da velayet ve meczubiyyet makamlarına uygun olur.

Sonuç

Tasavvuf, insanın öze dönüşünü, kötü ahlakın güzel ahlakla değişimi ve Allah'ın dışındakilerin kalpten çıkarılmasını sağlayarak asıl amacına yönelmesini sağlayan bir ilimdir. Seyrusülûk ile tabir edilen terbiye yolunda bir mürşide ulaşan talip, rehberin kendi kabiliyetleri doğrultusunda çizdiği haritayı takip ederek kabiliyetleri ölçüsünde hakikate ulaşır.

Seyrusülûk yoluna giren salik evvela ruhun miracı olan yükselişlerle nefis ve letâifini terbiye ederken, mahlukat ile bağını koparıp tamamen rabbine yönelir. Geri dönüş makamlarıyla yüzünü halka döner, mertebesine ve iniş menzillerine göre davet makamına ulaşır.Çalışmada seyrusülûkün ikinci kısmı olan rücû (geri dönüş) makamlarını İmâm-ı Rabbânî *Mektûbât*'ına göre değerlendirdiğimizde karşımıza *seyr ani'llah* ve *nüzûl* kavramları ve onlara yüklenilen anlamlar çıkmaktadır. Araştırmalar neticesine her ne kadar birbirine benzer ve mana olarak aynı şeyi ifade etseler de teferruatında birbirinden ayrıldıkları tespit edilmiştir.

Seyr ani'llah kavramının dört seyirden sonra ulaşılan irşad ve davet makamının temel adı olduğu söylenebilir. Nitekim kendisinden önceki aşamalarda başarılı olmuş kabiliyetli bir salik bu makamı elde ettiğinde halkı irşad için yüzünü Hak'la beraber halka döner. O artık kâmil olmakla birlikte mükemmil yani talip ve salikler için yeterli yetiştirici bir mürşiddir. Dolayısıyla *seyr anillah*ın diğerlerine nazaran daha kapsamlı ve teferruattan uzak, yalın bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. *Nüzûl* ve *hübût* kavramlarının ise seyrusülûk içerisinde her salikin kabiliyeti ölçüsünde çeşitli mertebelerle münasebeti olduğu görülmektedir. Birinci latifesinin aslına ulaşan bir salik de onuncu latifesinin hakikatine ulaşan bir salik de nüzûl makamlarıyla münasebet kurabilmektedir. Bunlarla birlikte nüzûl makamlarının söz konusu olmadığı saliklerde karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir değişle seyrusûlük aşamaları müritlerin kabiliyetleri ile doğrudan alakadardır. İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât'*ında Hak yolunda seyr eden saliklerin, seyir mertebelerinde; *seyr ani'llah* ana ve genel bir kavram iken, *nüzûl* ve *hübût* ise seyrin teferruatında duruma göre ortaya çıkabilen ve her salikte meydana gelmeyen mertebeleri ifade etmektedir.

---

[39] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/346 (216. Mektup).

[40] İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/240,431 (135-260. Mektup).

Kaynaklar

Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Tarifat*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Baskı., 1997.

Dunay, Mahmut. *Manevi Eğitim Yöntemi Olarak Letâif-i Hamse*. Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstütüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Erkaya, Mahmud Esad. *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*. İstanbul: İlâhiyât, 1.Baskı., 2019.

Gümüşhanevî, eş-Şeyh Ziyauddin Ahmed. *Cami'ul-Usûl*. Beyrut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 3. Basım, 2010.

Hânî, Abdulmecîd, *Hadaiku'l- Verdiyye (Nakşi Şeyhleri)*. çev. Mehmet Emin Fidan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011

İmâm-ı Rabbanî, *Mektubât*, trc. Talha Hakan Alp vd. İstanbul: Yasin Yayınları., 2007-2010

Kişmî, Muhammed Haşim, *Berekât-ı Ahmediyye (Zübdetü'l-Makâmât),* Kânpûr 1307/1889

Kuşeyrî, İmam Ebu'l-Kasım. *Risaletu'l-Kuşeyriyye*. 1 Cilt. Kahire: Dar eş-Şâ'b, 1989.

Rağıb el-İsfahanî, Ebi'l-Kasım Huseyin b. Muhammed. *Müfredat*. Beyrut: Dar el-Marefah, ts.

Şeyh Ahmed Serhendî, İmam Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. 2 Cilt. Karaçi: edeb-menzil, 1977.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Mevsu'âh Keşşâf İstılahat-il'Funûn ve'l-Ûlûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tosun, Necdet. *"İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî; Hayatı Eserleri, Tasavvufî Görüşleri"*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2016.

Tosun, Necdet. *"İmam-ı Rabbânî Hayati, Eserleri ve Te'sirleri"*. program adı: Uluslararsı İmâm-ı Rabbani Sempozyumu (15-17 Kasım 2013}, İstanbul, Ekim 2013.

Tosun, Necdet. *"İmâm-ı Rabbânî Risaleleri; Mebde' ve Me'ad, Ma'arif-i Ledünniyye, Mükâşât-ı Gaybiyye"* İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2016

Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 200

Tevessül Kavramının Semantik Tahlili

Semantic Analysis of the Concept of Tawassul

Cemil MERİÇ*

Özet

Tevessül dua esnasında Allah'ın isim ve sıfatlarını, yapılan sâlih amelleri yahut Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sâlih kişileri vesîle kılmak demektir. Tevessül ve ilgili kavramlar ilk dönemlerden itibaren Müslümanların gündeminde olan önemli kavramlar olup, çalışmada özellikle dualarda sıklıkla müracaat edilen tevessül ve ilişkili kavramlar hakkında bir semantik tahlil yapılması amaçlanmıştır. Araştırmada; öncelikle tevessül kavramının lügat ve ıstılah manası üzerinde durulmuş, konu ile ilgili olarak ilk kaynaklara müracaat edilmiş ayrıca tevessül kavramı ile yakın anlamlı olan vesîle kavramı arasındaki irtibat incelenmiştir. Daha sonra istiğase, teberrük, istiâne ve istimdâd gibi İslam âlimleri tarafından tevessül ile anlam yakınlığı ve ilişkisi olduğu dile getirilen diğer kavramlar ele alınmıştır. Çalışmada tevessül kavramının semantik tahlili yapılmış ve tevessülle ilişkili olduğu iddia edilen kavramların hangi anlamları kapsadığı hususu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, tevessül, vesîle, istiâne, istiğâse, istimdâd, teberrük.

Abstract

Tawassul refers to the names and attributes of Allah, the righteous deeds done, or the Prophet's name during the prayer. It means to make the Prophet (pbuh) and righteous people instrumental. Tawassul and related concepts are important concepts that have been on the agenda of Muslims since the early times, and it is aimed to make a semantic analysis about tawassul and related concepts, which are especially close in meaning and frequently applied in prayers. In the research; First of all, the lexicon and terminology of the concept of tawassul were emphasized, the first sources were consulted on the subject, and the connection between the concept of tawassul and the concept of wasile, which is closely related, was examined. Afterwards, other concepts such as istigase, tabarruk, istiâne and istimdâd, which are expressed by Islamic scholars to have a closeness and relationship with tawassul, are discussed. In the study, the semantic analysis of the concept of tawassul has been made and it has been tried to determine which meanings of the concepts that are claimed to be related to tawassul.

Keywords: Sufism, tawassul, wasîle, istiâne, istigâse, istimdad, tabarruk.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Programı, e-posta: meric.cemil@hbv.edu.tr Öğrenci No: 2165406003. ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7917-709X

Giriş

Dualarda vesîle edinme uygulaması, insanlık tarihi kadar eskilere dayanır. İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem (a.s.) ve eşi Hz. Havva, Kur'ân'da zikredildiği üzere cennetteki yasak ağaca yaklaşmama emrine muhalefet etmiş ve bunun üzerine, cennetten çıkarılıp dünyaya gönderilmişti. Yaptığı işe son derece pişman olan Hz. Âdem (a.s.) Yüce Allah'tan vahiy yoluyla birtakım kelimeler alıp tövbe etmiş ve Allah da tövbesini kabul etmişti.[*] Dolayısıyla Kur'ân'da Hz. Âdem (a.s.) ve Havva'nın, tövbelerinin kabulü için bir takım dua cümlelilerini vesîle edinmeleri ve içtenlikle Yüce Allah'a dua etmeleri; insanoğlunun dua ile arasındaki irtibatın tarihi kökenlerinin ne denli eski olduğunu bizlere göstermektedir. Mâide sûresinde yer alan Yüce Allah'ın rızasına yaklaştıracak vesîleler aranmasının tavsiye edilmesi ile ilgili âyetten

[1] hareketle İslâm âlimleri, vesîle ve tevessülle ilgili çeşitli görüşler ifade etmişler ve konu üzerinde önemle durarak aynı zamanda pek çok eser telif etmişlerdir.

Tevessül kelimesinin semantik tahlilini yaparken başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere akâid, kelam, hadis, fıkıh, tefsir, siyer, Arap dili, tasavvuf vb. kaynaklardan istifade edilmiştir. Özel olarak ise tevessül ve vesîle konularını ihtiva eden Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle* isimli eseri, Takıyyüddîn es-Sübkî'nin (ö. 756/1355) *Şifâ'ü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm* adlı müstakil kitabı, Zâhid Kevserî'nin (ö. 1952) *Mahku't-tekavvül fî mes'eleti't-tevessül* isimli kitabı ve Nâsırüddin el-Elbânî'nin (ö. 1999) *et-Tevessül envâ'uhû ve ahkâmühû* adlı eserlerinden[2] faydalanılmıştır.

1. Tevessülün Lügat ve Istılah Manası

1.1. Tevessülün Lügat Manası

Arapça'da tevessül (التَّوسُّل); *vesele* (وَسَلَ) fiilinin *tefa'ul* (تَفَعُّل) babına nakledilmesiyle oluşan *tevessele* (تَوَسَّلَ) fiilinin mastarıdır. Vesîle (الوسيلة) kelimesi; yaklaşmak, bir şeye istekle yaklaşmak, ilim ve ibadet ile Allah'ın yoluna tâbi olmak[3], hükümdar nezdinde olan itibar, saygınlık ve yakınlık anlamlarına gelmektedir.[4] Vesîle; "kendisi ile başkasına ulaşılan şey"[5] olarak da tanımlamıştır. Tevessül; yaklaşmak[6] anlamına geldiği gibi sarılmak, başvurmak, sebep aramak ve maksada ulaşmak için bir şeyi vasıta kılmak anlamlarını ihtiva etmektedir.[7] Tevessül kelimesi sözlüklerde ayrıca hırsızlık yapmak anlamında da kullanılmış olup, söz gelimi "bir kişinin gizlice başkasına ait develeri çalması"[8]

---

[*] Bk: *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el-Bakara 2/37.

[1] el-Mâide 5/35.

[2] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, İbn Teymiyye, *el-Kâide celile fi't-tevessül ve'l-vesîle,* thk. Abdulkadir el-Arnaût (Riyad: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsu'l-'İlmiyye ve'l-İftâ, 1420/1999); Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükri, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1429/2008); Muhammed Zâhid Kevserî, *Mahku't-tekavvül fî mes'eleti't-tevessül* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006); Nasırüddin el-Elbânî, *et-Tevessül envâ'uhû ve ahkâmühû*, thk. Muhammed 'Îd el-Abbasî (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1421/2001).

[3] Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kurʾân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk-Beyrut: 1412/1992), 871.

[4] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dârü Sâdır,1414/1994), "vsl", 11/724; Mecduddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l- Muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1426/2005), "vsl", 1068.

[5] Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcu'l-luğati ve sıhâhu'l Arabiyye*, Thk: Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l ilim lil-melayîn, 1404/1987), "vsl", 4/1841.

[6] İbn Manzûr, "vsl" 11/724.

[7] İsmail Karagöz vd., Dinî Kavramlar Sözlüğü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 659.

[8] التَّوسُّل: السَّرقة. أخذ فُلانٌ إبل فُلان تَوسُّلاً أي سَرقةً خَفِيَّةً

bu fiille ifade edilmiştir.[9] Bununla birlikte tevessül kelimesinin hırsızlık anlamının genel geçer bir mana olmadığı anlaşılmaktadır.

1.2. Tevessülün Terim Manası

Vesîle kavramı terim olarak kulun; ilim, amel, güzel ahlak ve yüksek makamlarla Hakk'a yaklaşması olarak tarif edilmiştir.[10] Ayrıca vesîle kelimesi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cennette ulaşacağı derece ve kıyamet gününde şefaat anlamlarına gelmektedir.[11] Tevessül ise; "Bir Müslümanın işlediği sâlih amelleri, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) yahut velîleri vesîle yaparak Allah'a yakın olmaya çalışması"[12] olarak tanımlanmıştır. Vesîle kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de iki farklı âyette geçmektedir. Mâide sûresinde:

يَٓا اَيُّهَا الَّذٖينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُٓوا اِلَيْهِ الْوَسٖيلَةَ وَجَاهِدُوا فٖي سَبٖيلِهٖ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaşmaya vesile arayın ve onun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz."[13] buyrulmaktadır. Ayrıca vesîle kelimesi İsrâ suresinde de şöyle geçmektedir:

قُلِ ادْعُوا الَّذٖينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهٖ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوٖيلاً

اُو۬لٰٓئِكَ الَّذٖينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ اِلٰى رَبِّهِمُ الْوَسٖيلَةَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۜ اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً

> *"De ki: "Onu bırakıp da ilah diye ileri sürdüklerinizi çağırın. Onlar, başınızdaki sıkıntıyı ne kaldırabilirler ne de değiştirebilirler." Onların yalvardıkları bu varlıklar, "hangimiz daha yakın olacağız" diye Rablerine vesile ararlar. Onun rahmetini umarlar, azabından korkarlar. Çünkü Rabbinin azabı gerçekten korkunçtur."*[14]

Söz konusu surelerde geçen vesîle kavramı ile ilgili olarak vesilenin, müfessirlerin çoğunluğu tarafından kurbet/yaklaşmak olarak açıklandığı tefsirlerde zikredilmektedir. Dolayısıyla tevessül ve vesîle kavramlarının Yüce Allah'ın rızasına yaklaşmaya sebep olan meşru hususlar olduğu genel olarak müfessirler tarafından ifade edilen bir husus olmuştur.[15]

Tevessül kavramı hadis rivâyetlerinde de yer almaktadır. Enes bin Mâlik'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre, kıtlık olduğu (yağmur yağmadığı) zaman Hz. Ömer b. el-Hattâb (r.a.), Hz. Abbâs b. Abdulmuttalip (r.a.) ile istiskâda (yağmur duasında) bulunur ve: "Allah'ım! Biz Peygamberimizle sana tevessülde bulunur, sen de bize yağmur yağdırırdın. Biz sana peygamberimizin amcası ile tevessülde bulunuyoruz. Bize yağmur yağdır. (اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا)" derdi ve sonra da yağmur yağardı.[16] Bu rivâyette yer alan tevessül fiili ise duaların kabulü için Hz. Abbâs ile vesile kılınması anlamındadır.[17]

---

[9] Ebû Amr eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Cîm* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v. dğr.), (Kahire: y.y. 1394/1974), *"vsl"*, 3/304; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dârü Sâdır,1414/1994), "vsl", 11/725.

[10] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât,* thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1983), 111.

[11] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir v.d. (Mısır: Şerike mektebe ve matbaa Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Salât", 157; Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, Sünen, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.), "Salât", 38.

[12] Yusuf Şevki Yavuz, "Tevessül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/6-8.

[13] el-Mâide 5/35.

[14] el-İsrâ, 17/56-57.

[15] Ayet hakkındaki açıklamalar için bk: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), 10/289-290; Ebû Abdillah b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferah el Ensarî el Hazrecî Şemsuddin el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el Berdunî, İbrahim Atfeş (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısrıyye,1384/1964), 6/158-159.

[16] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "İstiskâ", 3, "Fezâilu Ashâbi'n-Nebî", 11.

[17] Bk: Zekeriya Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 45-98.

Tevessül konusunda yazılan eserlerde sıklıkla teberrük, istiâne, istimdâd, istiğâse vb. kavramlar[18] ilişkilendirildiği için bu kavramların semantik tahlili yapılacaktır.

2. Tevessül Konusu ile İlgili Diğer Kavramlar

2.1. Teberrük

Teberrük (تَبَرُّك) kelimesi *berake* (بَرَكَ) fiilinin tefa'ul (تَفَعُّل) babına nakledilmesi ile oluşan *tebarrake* (تَبَرَّكَ) fiilinin masdarı olup genellikle bir şeyden bereket beklemek anlamında kullanılmaktadır. Nitekim "Kur'ân ile teberrük etti" ifadesi, onunla (Kur'ân ile) bereket istedi anlamındadır.[19] Istılahta ise teberrük; "mübârek yer, kişi veya eşyadan manevi bir etki elde etmeye, bereket ve uğur bulmaya çalışmak" anlamında kullanılmaktadır.[20] Kur'ân-ı Kerim'de Kâbe, Mescidi Aksa, Tur dağı, Kur'ân'ın indiği gece, gökten yağan yağmur ve zeytin ağacı mübarek olarak kabul edilmiş olup *berake* fiilinin farklı türevleri ile tavsif edilmişlerdir.[21] Yine Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İbrâhim (a.s.), Hz. İshâk (a.s.), Hz. Mûsâ (a.s.) ve Hz. İsâ (a.s.) için de aynı şekilde *berake* fiilinin farklı türevleri ile tavsifler kullanılarak bu peygamberlerin mübârek şahsiyetler olduğu ifade edilmiştir.[22]

Konu ile ilgili olarak Enes b. Mâlik (r.a.), Veda Haccında, berberin Peygamberimizi (s.a.s.) tıraş etmesi neticesinde sahâbenin, Peygamberimizin (s.a.s.) etrafını sararak kesilen saçlarını aldıklarını rivâyet etmiştir.[23] Enes b. Mâlik (r.a.) o gün Peygamberimizin (s.a.s.) saçını ilk alan kişinin Ebû Talhâ olduğunu ifade etmiştir.[24] Yine rivâyetlerde Veda Haccında Hâlid b. Velid'in (r.a.), "Annem babam sana feda olsun!" diyerek tıraş esnasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) saçının ön kısmından, perçeminden kesilen saçları toplayıp, bu saçları gözlerine ve dudaklarına sürdüğü hususu zikredilmektedir.[25] Sevgili Peygamberimizin (s.a.s.) yine veda haccında kesilen saçlarından bir kısmını bizzat kendisinin ezanın okunuşu ile ilgili hadiseyi rüyasında gören sahâbî Abdullah b. Zeyd'e (r.a.) vermesi[26] de Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bizzat kendi saçının bir nevi hatıra amaçlı verdiği şeklinde izah edilebilir. Yine müminlerin annesi Ümmü Seleme (r. anhâ) annemizin, Peygamberimizin (s.a.s.) saçlarını kendi evinde, içi su dolu gümüş bir bardak içerisinde saklaması da sahâbenin teberrük konusuna bakışı ile ilgili olarak vereceğimiz rivâyetler arasında yer almaktadır.[27]

Hac ve umre ibadetlerini yerine getirirken tavafın sünnetlerinden biri de Hacerülesved'i selamlayıp öpmektir. Sahâbîler, Hacerülesved'i selâmlarken, "Allahım, sana inanarak, (senin) Kitabını ve Peygamberinin sünnetini tasdik ederek…" derler ve istilam ederlerdi.[28] Hz. Ömer (r.a.) ise bir defasında Hacerülesved'e seslenerek, "Muhakkak Biliyorum ki sen ne zarar veren ne de fayda sağlayan bir taşsın. Şâyet Resûlullah'ın sana dokunduğunu görmeseydim ben de sana el sürmezdim." demiş ve eliyle dokunarak Hacerülesved'i selâmlamıştır.[29] Hz. Ömer'in (r.a.), Hacerülesved'i istilam ederken sarf etmiş olduğu bu sözler teberrük konusu açısından çok önem arz etmektedir. Nitekim İslam itikat esasları içerisinde en önemli hususlardan biri hiç şüphesiz yaratma vasfının sadece yüce Allah'a has olmasıdır.

---

[18] Sübkî, *Şifâ'ü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*, 363.
[19] Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, *Mûcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l Muâsıra* (b.y.: Âlemu'l-Kütüb 1429/2008), "brk", 1/194.
[20] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları Eylül 2004), 638.
[21] Bkz: Kâf 50/9; en-Nûr 24/35; el-En'âm 6/92; el-Enbiyâ 21/50; Sâd 38/29; ed-Duhân 44/3; Âl-i İmrân 3/96; el-Kasas 28/30; el-İsrâ 17/1; el-Mü'minûn 23/29; el-Enbiyâ 21/71, 81; Sebe 34/18.
[22] es-Sâffât 37/113; Meryem 19/31; en-Neml 27/8.
[23] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmiʿu's-sahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-ihyâi türâsi'l- Arabî., 1374-75/1955-56), "Fedâil", 75.
[24] Buhârî, "Vudû'", 33.
[25] Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Vâkidî, *Kitabü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l- A'lamî 1409/1989), 3/1108-1109.
[26] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Müessetü Kurtuba, ts.), 4/43.
[27] Buhârî, Libâs, 66.
[28] Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm Sanânî, *el-Musannef*, thk: Habiburrahman el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403), 5/33; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409), 3/441.
[29] Buhârî, "Hac", 57.

Bereketi de veren yahut herhangi bir kişiyi yahut eşyayı da bereketli kılan yalnızca Allah'tır. Dinimizde Kur'ân-ı Kerim'in, Kâbe'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), sâlih kabul edilen bazı kişilerin berekete vesîle sayılması hususunu tevhid ilkesini zedeler mahiyette görmek isabetli bir karar değildir.[30] Zira burada berekete vesîle kılınan şeylerle hedeflenen amaç yüce Allah tarafından verilen bereketin elde edilmesi olup, teberrük kavramına bunun ötesinde farklı anlamlar yüklemekten kaçınılması gerekir.

Sonuç olarak teberrük kavramının; yüce Allah'ın mukaddes olarak kabul ettiği mekanlar ile Peygamber yahut sâlih kişilerle bir nevi tevessülde bulunmak olarak değerlendirilebilmesi mümkündür. Bu yüzden teberrük ve tevessül kavramları arasında mana yakınlığı bulunmaktadır. Burada gözden kaçmaması, dikkat edilmesi gereken önemli bir mesele ise teberrük adı altında İslam dışı uygulamalara karşı ise dikkatli olmak gerekir. Dolayısıyla bir Müslümanın teberrük anlayışı âyet ve hadisler ekseni etrafı dışına çıkmamalıdır.

2.2. İstimdâd ve İstiâne

Arapça *medde* (مد) fiilinin istif'âl (اِسْتِفْعَالٌ) babına nakledilmiş hali olan *istimdâd* (الإِستمداد) kelimesi hokkadan mürekkep almak anlamında olup[31], meded ve inâyet istemek anlamında kullanılmaktadır.[32] İstimdâd; Tasavvufta "Peygamber ve velîlere sığınıp herhangi bir dileğin gerçekleşmesi için onlardan yardım dilemek"[33] olarak tanımlanmıştır. *İstiâne* (الإِستعانة) kavramı ise *âne* (عان) fiilinin istif'âl (اِسْتِفْعَالٌ) babına nakledilmiş hali olup bir başkasından yardım istemek anlamına gelmektedir.[34] Kur'ân-ı Kerim'de müminlerin birbirlerine yardım etmeleri emredilmiştir. Nitekim Mâide sûresinde: *"...İyilik ve takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın..."*[35] buyrulmak sureti ile genel anlamda Müslümanların birbirlerine iyilik ve takva konuları başta olmak üzere karşılıklı yardımda bulunmaları tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise bir hadiste "…Kim kardeşinin ihtiyacını giderirse Allah da onun ihtiyacını giderir…"[36] buyurmuştur. Dolayısıyla Kur'ân ve sünnette müminler arasında karşılıklı yardımlaşma tavsiye edilen bir husus olduğu gibi zor bir durumda kalan bir Müslümana yardım edip onun ihtiyacını gidermek de faziletli ameller arasında zikredilmiştir. İstiane kavramına baktığımız zaman yüce kitabımız Kur'ân'ın ilk sûresi olan Fatiha sûresinin 5. Âyetinde: *"(Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz."*[37] buyrulmakta olup İmam Mâtûridi (ö. 333/944) bu âyetin istiâne ile ilgili olan kısmını tefsir ederken, Allah'tan yardım dileme durumunun: "Kişinin dini ve dünyası ile ilgili tüm ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında Allah Teala'dan yardım talebinde bulunulması"[38] olarak tarif etmiştir. Yine istiâne kavramı bir başka âyette yardım istemek anlamında kullanırken bu defa namaz ve oruç gibi ameller vesîlesi ile bu yardım istemenin yapılması tavsiye edilmiştir. Konumuz ile ilgili Bakara sûresinde yer alan: *"Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan) yardım dileyin."*[39] *ve "Ey iman edenler! Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin."*[40] âyetlerinde istiâne kavramı yardım dilemek anlamında kullanılmıştır.

Araştırmamıza konu olan ve ıstılâhî mana olarak tevessüle yakın bir anlam taşıdığı genellikle tasavvufa yakın âlimler tarafından ifade edilen istiâne ve istimdâdın mutlak manada tarif edildiğinde yüce Allah'tan yardım istemek anlamında olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte istimdâd; tasavvufta "Peygamber ve velîlere sığınıp herhangi bir dileğin gerçekleşmesi için onlardan yardım

[30] Günay Tümer, "Bereket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/487-489.
[31] Zebîdî, *Tacu'l Arûs*, "mdd", 9/155.
[32] Süleyman Uludağ, "İstimdâd", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* III/8 (2002), 9.
[33] Yusuf Şevki Yavuz, "İstimdad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/363.
[34] İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 329.
[35] el-Mâide 5/2.
[36] Müslim, "Birr", 58.
[37] el-Fâtiha 1/5.
[38] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân, t*hk: Mecdi Baslum, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005), 3/509.
[39] el-Bakara 2/45.
[40] el-Bakara 2/153.

dilemek"[41] olarak tanımlanmış olup burada mecazi manada peygamberlerden yahut sâlih kişilerden yardım istemek manalarında kullanıldığı söylenebilir. Bununla birlikte bu şekilde bir tanımlama ihtilaflı olup âlimler arasında farklı görüşler mevcuttur.

2.3. İstiğâse

İstiğase (الإِسْتِغَاثَةٌ) kelimesi *ğâse* (غَاثَ) fiilinin istifâl (اِسْتِفْعَالٌ) babına nakledilmiş hali olup sözlükte; yardım istemek anlamına gelmektedir.[42] İstiğâse ayrıca yardım isteme anlamının yanı sıra istiâne olarak da tarif edilmiştir.[43] Istılahta ise kulun; kendisinden istenen yardım talebine cevap vermeye hakikaten muktedir olan Allah-u Teâlâ'dan veya yardım talebine cevap verme hususunda Allah'ın kendilerine güç ve kuvvet yetkisi verdiği peygamberlerden, velilerden ve kullardan talepte bulunması, şeklinde tarif edilmiştir.[44] Ayrıca istiğâse tasavvufta: "Sıkıntılı durumlarda, müridin şeyhinden ve zamanın kutbundan himmet yoluyla yardım etmesini dileme. Yardım Allah'tandır, mürşidden değil. Yardım mürşidin duasıyla gelir."[45] şeklinde tarif edilmiştir. Yine tasavvufta sıkışık bir durumla karşılaşan kişinin Allah'tan veya Peygamber'in ruhaniyetinden yardım talep etmesi de istiğâse kapsamında değerlendirilmiştir.[46] İstiğâse kavramının tasavvufî tarifleri üzerinde tartışmaların vâki olduğu bir husustur. Konu ile ilgili ayet ve hadislerle ilgili ise şu hususları ifade etmek isteriz. Kur'ân-ı Kerim'de konu ile ilgili olarak istiğase ve istimdat kalıpları ile zikredilen iki âyet bulunmakta olup; Enfâl sûresinde şöyle buyrulmaktadır:

إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ

"Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da "Ben size ard arda bin melekle yardım ediyorum" diye cevap vermişti."[47] Bu âyette Bedir savaşında muharebe başlamadan önce müslümanların ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.), müşriklere ait olan ordunun karşısında müslümanların sayısının daha az olması nedeni ile yüce Allah'a yalvarıp ondan yardım istemesine dair hususlar anlatılmaktadır. İlgili âyette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve müslümanların yardım talebi neticesinde, Allah Teâla'nın yardımın vaki olacağı da anlatılmaktadır. Bu âyette istiğase kavramı, yardım isteme anlamında kullanılmıştır.[48] İstiğase kelimesinin zikredilmiş olduğu diğer âyeti kerime ise Kasas sûresinde yer almaktadır:

وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ

"Mûsâ halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşmanı tarafından; kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Mûsâ, "Bu şeytanın işidir. O gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır" dedi."[49] Bu âyette ise birbiri ile kavga eden iki kişiden birinin Hz. Musa'dan (a.s.) yardım istemesi üzerine, Hz. Musa'nın (a.s.) olaya müdahale etmesi hususu anlatılmakta olup, bu âyette geçen "istiğâse" kelimesi de yine yardım isteme[50] anlamında kullanılmıştır.

İstiğâse kavramı hadis rivâyetlerinde de yer almaktadır. Hz. Enes bin Mâlik (r.a.) den rivâyet edildiğine göre Resûlullah'a (s.a.s.) bir iş zor geldiğinde: *"Ey Hayy ve Kayyum olan Allah'ım!*

---

[41] Yusuf Şevki Yavuz, "İstimdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/363.

[42] Bkz: Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn,* thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrâhîm es-Samerrâî (Lübnan: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.),"ğvs", 4/440; İbn Manzûr, "ğvs", 2/174.

[43] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,*8/156.

[44] Abdülhadi Muhammed Harse, *el-İsâ'd fî cevâzi't-tevessül ve'l-istimdâd* (Dımeşk: Mektebetü'l-Esed 1997), 9.

[45] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 321.

[46] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları 1991), 256.

[47] el-Enfâl 8/9.

[48] Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz B. Abdisselâm B. Ebi'l-Kâsım Es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-vehbi (Beyrut: Dâru İbn Hazm 1416/1996), 1/526.

[49] el-Kasas 28/15.

[50] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420), 24/585.

Rahmetinle senden yardım diliyorum. (يَا حَىُّ يَا قَيُّومُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ)"[51] şeklinde dua ederdi. Bu hadiste istiğâse kavramı yüce Allah'tan yardım isteme anlamında kullanılmıştır. Bir başka hadis rivâyetinde ise konumuzla ilgili olarak farklı bir rivâyet bulunmaktadır. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.), Hz. Peygamber'in (s.a.s.): "Sizden birinizin hayvanı ıssız bir arazide aniden kaçtığı zaman, 'Ey Allah'ın kulları! Benim için onu tutunuz." diye çağırsın. Zira Allah'ın, o hayvanı sizin için tutacak hazır kulu vardır."[52] buyurduğunu rivâyet etmiştir. [53] Bu hadiste istiğâse kavramının manası ile irtibatlı olarak, bir kişinin zor bir durumda karşılaşınca yardım istemesi ile ilgili olan bir husus anlatılmaktadır. Ayrıca bu rivâyet bazı âlimler tarafından meleklerle tevessülde bulunmak manasında da değerlendirilmiştir.[54] Burada istiğâse kavramının bazı yönleriyle tevessülle anlam yakınlığı olduğu ifade edilebilir.

Sonuç

Tevessül kavramı; Allah'ın isim ve sıfatları, sâlih ameller, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sâlih kişileri vesîle kılarak Yüce Allah'tan duaların kabul edilmesini istemek olarak tanımlanabilir. Tevessül konusunun ele alındığı kitaplarda bazı ilişkili kavramların tevessülle birlikte zikredildiği bir vâkıadır. Tevessül ile vesîle kavramı arasında çok yakın bir irtibat söz konusudur. Bununla birlikte diğer ilişkili kavramlar olan teberrük, istimdâd, istiâne ve istiğâse kavramları bazı âlimler tarafından birbirlerine yakın anlamlı olarak tarif edilmiş olmakla birlikte söz konusu bu kavramların birebir aynı manayı ifade ettiği söylenemez. Zira tevessülde bir vesîle edinilmesi ön planda olmakla birlikte özellikle istimdâd, istiâne ve istiğâsede ise zâhiren vesîle kılınan hususlarla bir etkileşimin olduğundan da bahsetmek mümkündür. Bununla birlikte gerek tevessülde gerekse söz konusu diğer kavramlarda bir vesîle ile Yüce Allah'a yaklaşma niyet ve çabası bulunması bu kavramların aralarında bir anlam yakınlığının söz konusu olduğunu göstermektedir.

Kaynaklar

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Müessetü Kurtuba, t.y.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât. 1422.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 2. Basım. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcu'l-luğati ve sıhâhu'l Arabiyye*. 6 cilt. 4. Basım. Tahkik: Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l ilim lil-melayîn, 1404/1987.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. 4 cilt. thk: Muhammed MuhyiddinAbdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsılî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsılî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 14 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1404/1984.

Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk: Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 25 cilt 2. Baskı.

[51] Tirmizî, "Deavât", 91.
[52] إِذَا انْفَلَتَتْ دَابَّةُ أَحَدِكُمْ بِأَرْضِ فَلَاةٍ فَلْيُنَادِ: يَا عِبَادَ اللهِ، احْبِسُوا عَلَيَّ، يَا عِبَادَ اللهِ احْبِسُوا عَلَيَّ؛ فَإِنَّ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ حَاضِرًا سَيَحْبِسُهُ عَلَيْكُمْ
[53] Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk: Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 10/217; Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsılî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsılî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1404/1984) 9/177; Ahmed b. Muhammed b. İshak b. İbrahim b. Esbât ed-Dîneverî İbnü's-Sünnî, *Amelü'l-yevmi ve'l-leyle*, thk. Kevser el-Bernî (Cidde: Dâru'l-Kıble, t.s.) 1/455; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdulkadir el-Arnaût (Beyrût: Dâru'l-Fikr,1414/1999), 223.
[54] Güler, *"Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri"*, 84.

Elbânî, Nasıruddin. *et-Tevessül envâuhû ve ahkâmuhû*. thk. Muhammed Abdü'l-Abbasî. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1421/2001.

Fahrüddîn Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 cilt. Dâru ihyâu't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 3. Basım, 1420.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn.* 8 cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrâhîm es-Samerrâî. Lübnan: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.

Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l- Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, *8. Basım,* 1426/2005.

Güler, Zekeriya. "Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri". Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi 4/10 (2003), 45-98.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab.* 3. Basım. 15 cilt. Beyrut: Dârü Sâdır,1414/1994.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Kâide celile fi't-tevessül ve'l-vesîle*. thk. Abdulkadir el-Arnaût. Riyad: Riâsetü İdâreti'l-Buhûs ve'l-İmiyye ve'l-İftâ, 1420/1999.

Kevserî, Muhammed. *Mahku't-tekavvul fî meseleti't-tevessül*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-ihyâi türâsi'l- Arabî., t.y.

Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl,* thk: Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ Türâsi'l-Arabi, 1418.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. Müfredâtü elfâzi'l-Kurʾân. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: y.y. 1412/1992.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî. *Şifâʾü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*, thk: Hüseyin Muhammed Ali Şükri. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1429/2008.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 25 cilt. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, t.y.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsât*. thk. Tarık b. Ivazullah, Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Haremeyn, t.s.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünen*. thk: Ahmed Muhammed Şakir v.d. 5 Cilt, 2. Basım. Mısır: Şerike mektebe ve matbaa Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Tümer, Günay. "Bereket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/487-489. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İstimdad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/363. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Tevessül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

İSLAM HUKUKU

Musarrât Hadisi Örneğinde Hanefî Usûlcülerin *Âhâd* Haberlere Yaklaşımı

Hanafī Jurists' Approaches to the Solitary Hadīths (*Khabar al-āḥād*): A Case of *Musarrāt* Hadīth

Furkan ÇETİN*

Özet

Hz. Peygamber'e ait sözlerin *hüccet* (delil) kabul edilmesi noktasında fakîhler görüş birliği içerisindedirler. Ancak delâlet ve/veya sübûtunda *zannî*lik (kesin bilgi üretmeyen bilgi türü) barındıran *âhâd* haberlerin bilgi değerleri noktasında fakîhlerin farklı kanaatleri bulunmaktadır. *Musarrât* ismi ile bilinen rivâyet, mezheplerin farklı yaklaşımlarda bulunduğu haberler arasındadır.

Hadiste Hz. Peygamber, belirli bir süre hapsedilerek yahut göğüsleri sıkılarak satılan koyun, deve vb. hayvanların sütlü/verimli gösterilmesi karşısında aldanan tarafa alışverişten vazgeçme hakkı tanımış ve sağmış olduğu süte bedel olarak bir *sa'* (bir ölçü birimi) hurma verilmesini emretmiştir. Bahsi geçen sağılan süte bedel olarak bir *sa'* hurma verilmesi fakîhler tarafından farklı değelendirilmiştir. Hanefî mezhebinde bu hadis ile amel edilmemesi noktasında fikir birliği görülmektedir. Hanefîler, uygulamanın Kur'ân ve yerleşik kural gibi kıstaslara uygun olmadığı gerekçesiyle hadisle amel edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Hadis ile amel edilmeme gerekçelerinin farklı olma sebebi ise Hanefî usûlcülerin, mezhep imamlarının *fürû'* hükümlerinden hareketle *usûlî* kuralları ortaya koydukları *tahrîc* yöntemini kullanmalarıdır.

Çalışmamızın amacı, Hanefî mezhebi içerisinde, *Musarrât* hadisi ile amel edilmeme gerekçelerinin takip edilen usûl yöntemi ile irtibatını ortaya koymaktır. Çalışmanın ilk bölümünde Hanefî usulünde *âhâd* haberin bilgi değeri tespit edilmiştir. İkinci bölümde çalışmanın bağlamını temsil eden *Musarrât* hadisinin yer aldığı kaynaklar muhaddislerin hadis hakkındaki değerlendirmeleri ile birlikte işlenmiş ve üçüncü bölümde Hanefîlerin bu hadisle amel etmeme gerekçeleri ortaya konulmuştur. Sonuç kısmında ise *tahrîc* yönteminin söz konusu gerekçe farklılıkları ile ilişkisi tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, *Âhâd* haber, Hanefî usûlü, *Musarrât*, *Tahrîc*.

Abstract

Jurists are unanimous in accepting the words of the Prophet as evidence. However, Fuqaha' have different opinions regarding the epistemic values of *khabar al-āḥād* (a solitary narration), which contains *ẓann* (a type of information that does not produce definite information) in its *subūt* and/or *dalālat*. The narration known as *hadīth al-musarrāt* is one of the news that is approached differently by sects. According to the hadith, the Prophet granted the victim the right to stop shopping after portraying animals such as sheep and camels as milky/fertile, which are sold after being imprisoned for a period of time or having their breasts squeezed. The prophet

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı, e-posta: cetin.furkan@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0002-2359-8258

stipulated that in exchange for the milk he had squeezed, one *sa'* (a unit of measurement) of dates should be given. The one *sa'* of dates matter was differently interpreted by the jurists.

Hanafī scholars stated that it is not possible to act in accordance to the hādith, because the practice does not comply with the criteria of the Qur'an, Sunnah and the established rules. There is a consensus among the scholars of the Hanafī school for not acting upon the hādith. The reasons for not acting with the hādith differ since Hanafī jurists use the *takhrīj* method, in which the imams of the sect establish procedural rules based on the sub-provisions.

This study aims to reveal the connection between the reasons for not acting upon *hadīth al-musarrāt* and the method implemented in the Hanafī sect. In the first section of the study, the epistemic value of *khabar al-āḥād* according to Hanafī method has been determined. In the second section, the sources including the *hadīth al-musarrāt*, which represents the context of the study, are discussed together with the evaluations of the hādith scholars regarding the hādith in question. In the third section, Hanafī scholars' justifications regarding their principle of not acting on the *hadīth* are revealed. In the conclusion, the relationship between the *takhrij* method and the justification differences are discussed.

Keywords: Islamic Jurisprudence, *Khabar al-āḥād*, Hanafī Methodology, Hadīth al-musarrāt, *Takhrīj*.

Giriş

İslâm, alışveriş akitlerinde tarafların birbirlerine karşı güven inşasını ön planda tutmuş ve birbirlerini aldatmalarını yasaklamıştır. Hz. Peygamber "Bizi aldatan bizden değildir."[1] buyruğu ile bunu ifade etmişlerdir. İslâm dini, hem alıcı hem de satıcı tarafın haklarını korumayı hedeflemiş ve gayr-ı meşrû yollarla herhangi bir tarafın menfaat elde ederken diğer tarafın zarara uğramasının önüne geçmiştir.

Hz. Peygamber'e ait sözlerin *hüccet* kabul edilmesi noktasında fakîhler görüş birliği içerisindedirler.[2] Ancak zannîlik ihtiva eden haberlerin delaleti noktasında fakîhler farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Çalışmamızın çerçevesini temsil edecek olan *Musarrât* hadisi de fakîhlerin değerlendirmeleri sonucunda zannîlik içeren haberler arasında değerlendirilmiş[3] ve Hanefî fakihleri çeşitli gerekçeler ile söz konusu rivâyet ile amel etmemişlerdir.[4]

Hanefî usûlünün kurucu imamların *fer'î* hükümlerinden hareketle, tümevarım metodu ile sistemleştirildiği göz önüne alınacak olursa, kurucu imamlar *Musarrât* hadisi ile amel etmemişler, daha sonra gelen usûlcüler ise hadis ile amel edilmeme gerekçelerini yaptıkları *tahrîc* faaliyeti ile ortaya koymuşlardır. Fıkhın *fürû'* alanında hadis ile amel edilmemesi noktasında Hanefîler arasında fikir birliği varsa da *tahrîc* yönteminin bir sonucu olarak gerekçelendirmelerde çeşitlilik görülmektedir.

Çalışmada öncelikle Hanefî usûlcülerinin *âhâd* haber anlayışları tespit edilmiştir. Burada Hanefîlerin yaygın kabul gören usûl kaynakları kullanılmıştır.[5] İkinci bölümde *Musarrât* hadisi, geçtiği

---

[1] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, (Beyrut: Dar-u İhyâi'l-Kütüb'l-'Arabî, 1412/1991) "Îmân", 164.

[2] Sünnetin delil değeri noktasında değerlendirmer için bk. Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-islâmî*, (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1438/2016), 70; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1440/2019), 161; Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usulü*, Çev. Abdulkadir Şener, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 103.

[3] Musarrât hadisi üzerinde yapılan usûl tartışmaları için bk. Yusuf Kağanarslan – Sahip Beroje, "Musarrât Hadisi Üzerinde Yapılan Usûl Tartışmaları", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 48, (Haziran 2020), 367-369 vd.

[4] Bk. Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. 'İsâ ed-Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, (Beyrut - Kahire: Dâru İbn-i Zeydûn – Mektebetü'l-külliyyâti'l-ezheriyye, ts.), 156.

[5] Hanefî usulünde farklı yaklaşımlar da değerlendirilmiştir. Konu ekseninde yapılan çalışmalar, Hanefî usûlünde Irak ve Semerkand şeklinde olmak üzere iki farklı anlayışın var olduğunu göstermektedir. Kullanımlar için bk. Ebû's-sena' Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, tkh. Abdülmecîd Türkî, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-

kaynaklar ve muhaddislerin değerlendirmeleri ile işlenmiş ve üçüncü bölümde Hanefîlerin hadisle amel etmeme gerekçeleri tetkik edilmiştir. Sonuç kısmında Hanefî usûlcülerin farklı gerekçeler göstermesi ile *tahrîc* yöntemini kullanmaları arasındaki ilişki tartışılmıştır.

1. Hanefî Usûlünde *Âhâd* Haberin Bilgi Değeri

Hanefî usûlü, kurucu imamlardan yaklaşık iki asır sonra yaşayan fakîhlerin, *istikra* (tümevarım) metodunu kullanarak ortaya koydukları *tahrîc* faaliyeti ile oluşmuştur. Hanefî usûlcülerin bu metodu kullanmaları, zamanla bu anlayışın *Hanefiyye usûlü* olarak anılmasına olanak vermiştir.[6] Bu özelliği sebebiyle klasik Hanefî usûl eserlerinde çokça *fürû'* örneklendirmelerine yer verilmiştir. *Âhâd* haberin bilgi değerinin tespiti noktasında da Hanefî usûlcüler, *fürû'* çıkarımlar ile örneklendirmelerde bulunmuşlardır. *Âhâd* haberin amel değeri taşıması bağlamında çeşitli şartlar ortaya koyan Hanefî usûlcüler, *Musarrât* hadisini de burada değerlendirmişlerdir.[7]

Giriş bölümünde temas edildiği üzere Hanefî usûlü, oluşumu itibarıyla farklı değerlendirmelere açık olarak görülebilir. Zira usûlcülerin yaptıkları *tahrîc* faaliyetleri değişebileceği gibi bir *kat'îlik* (kesinlik) de barındırmamaktadır. Bununla birlikte bu *tahrîc* faaliyetleri sübjektif/keyfî bir oluşum sürecinden de geçmemiştir.[8] Hanefî usûlcülerin farklı anlayışları benimsedikleri bir konu da sünnet ile ilgli konular olmuştur. Sünnetin kapsamı, sahabî kavillerinin sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi, *meşhur* sünnet ve manevî *inkıtâ'* kavramları, râvînin fıkhının yanı sıra *âhâd* haber ile amel için ortaya konulan şartlar ve onun bilgi değeri noktasında farklı kanaatler ortaya konulmuştur.[9]

Hanefî usûlünün oluşumunda en önemli isimlerin başında Kerhî (öl. 340/952) gelmektedir. Hanefî usûlcülerin etkilendiği isim olarak kabul edilen Kerhî,[10] yazmış olduğu külli kaidelerden

---

islâmî, 1995), 91, 124, 133, 134, 137, 138 vd. H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 25/286; Zübeyde Özben Dokak, "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1 (Haziran 2019), 173-176; Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 133. Müracaat edilen kaynaklarda söz konusu anlayış farklılıklarına temas edilirken bazen farklı isimlendirmelere de rastlanılmıştır. Örneğin Özşenel, Tahâvî'yi hadisçi yaklaşımın temsilcisi olarak zikretmekte ve Kerhî ile birlikte fıkıhçı yaklaşımın tekrar kabul gördüğü tespitinde bulunmaktadır. Bk. Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 36-38. Bedir ise, her ne kadar hukuk çerçevesinde bir değerlendirme yapmışsa da fıkhın kelâm ilmi ile ilişkisine değinerek Semerkand ekolünün kelâmcı kimliğine vurgu yapmaktadır. Bk. Murteza Bedir, *Buhârâ Hukuk Okulu*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 56. Neticede yerleşik hale gelen Hanefî usûlünde çoğunlukla Irak fakîhlerinin çizgisi takip edilmiş, Sermerkand fakîhlerinin bazı farklı yaklaşımları ise gölgede kalmıştır. Hanefî usûlcülerin *âhâd* haberin bilgi değerine dair yaklaşımlarının işlendiği başlığın altında Irak Hanefîlerinin görüşleri zikredilmiştir. Zira çalışmanın çerçevesi *Musarrât* hadisi ile sınırlıdır ve temel kaynaklarda Semerkand Hanefîlerinin bu haber ile ilgili bir değerlendirmesine rastlanılmamıştır. Tahâvî'nin (öl. 321/933) farklı yaklaşımları ise, ilgili hadis ile amel edilmeme gerekçeleri altında işlenmiştir.

[6] Bk. Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-islâmî*, 25; Zeydân, *el-Vecîz*, 19-20; Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 24.

[7] Örnekler için bk. Ahmed b. Ali Ebû Bekir b. Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, (Kuveyt: Vizârat-ü evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmî – et-Turâsü'l-islâmî, 1414/1994), 3/114; Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, 156.

[8] Yapılan *tahrîc*ler, asılları belirleme faaliyetleridir. Fıkıhta oluşacak görüş farklılıkları birer zenginlik olarak kabul edilmiştir. Ancak bununla birlikte asılların tespitinde ortaya konulan kriterlerin keyfîlik içermemesi ve kendi içerisinde tutarlı olması gerekmektedir. Bk. Mehmet Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 14. Tümevarım yöntemi ile yapılan tahrîclerde oluşacak farklılıklar, var olan *fürû'* hükümlerde bir değişime sebep teşkil etmeyecektir. Bu farklılıklar, ortaya konulmuş *fer'î* hükümlerin süzgeçten geçirilip dayandıkları asılları tespit etme faaliyeti olarak oluşacak görüşlerdir. Bk. Mustafa Bülent Dadaş, *Ebû Saîd el-Berdeî ve Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 72-73.

[9] Konunun asıl odak noktası *âhâd* haberlerin bilgi değeri olması hasebiyle diğer zikri geçen meselelerde farklı değerlendirmeler için krş. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (DİB Yayınları: Ankara, 2018), 82, 149, 152, 153, 229; Mustafa Bülent Dadaş, *Ebû Saîd el-Berdeî ve Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü,* 118-125; Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 138, 140, 217.

[10] Apaydın, "Kerhî", 25/286.

müteşekkil risâle ile Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve öğrencilerinin dayandığı genel kuralları tespit etmiştir.[11]

Hanefîlerin *âhâd* haberin bilgi değerine ilişkin görüşlerinin temelinde bu türden haberlerin barındırdığı zannîlik yer almaktadır.[12] Onlara göre *âhâd* haber; bir, iki veya daha fazla kişi tarafından rivâyet edilen, râvî sayısına bakılmaksızın *meşhur* yahut *mütevatir* seviyesine ulaşmamış haberlerdir. Bu türden haberler *yakîn* (kesin) bilgi gerektirmemekle beraber ameli gerektiren bilgi üretirler.[13] Serahsî (öl. 483/1090 [?]), *âhâd* haberlerin râvî açısından *galat* (kasıt olmaksızın maksatla irade arasında ortaya çıkan uyuşmazlık) ihtimali bulundurduğu için *ilm-i yakîn*i gerektirmediğini ifade etmektedir. Ona göre, râvî hakkında hüsnü zan beslemek, adaletinin zahir olması ve doğruluk yönünün tercihi *âhâd* haber ile amel edilmesinin gerekçeleridir. Serahsî bununla birlikte *te'vil* ederek *âhâd* haberlerle amel etmeyen kişinin sapık olmayacağını ve bu türden haberleri inkâr edenin de tekfir edilemeyeceğini belirtmiştir.[14]

Hanefîler, *âhâd* haberlerin içerdiği zannîliği gidermek için onları *kat'îlik* ifade eden deliller çerçevesinde değerlendirmişlerdir. *Âhâd* haberlerin kabulü konusu, aynı zamanda Mutezile ve Ehl-i hadis gibi fırkaları birbirinden ayırt eden anlayışlardan olması hasebiyle Hanefîlerin iki tarafı da tenkîd edici ifadelerine rastlanılmaktadır.[15]

Hanefîlerde ilk usûl eseri niteliğindeki telif Cessâs'a (öl. 370/981) ait olan *el-Fusûl fi'l-usûl*'dür. Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'ân*'a yazdığı mukaddime olan bu eser,[16] aynı zamanda Îsâ b. Ebân (öl. 221/836), Kerhî ve Ebû Saîd el-Berdaî (öl. 317/930) gibi sonraki dönem usûlcüler ile kurucu imamlar arasında köprü konumunda olan ancak günümüze ulaşan usûl eserleri bulunmayan fakîhlerin görüşlerini nakletmesi açısından önemlidir. Cessâs, Îsâ b. Ebân'a ait *âhâd* haberi kabul şartlarını zikrettikten sonra *ashâbımız* şeklinde ifade ettiği ilk dönem Hanefî fakihlerinin görüşlerini örneklendirmeler ile birlikte zikretmektedir.[17]

---

[11] Sözü geçen risâlenin asıl adı "الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية" *Hanefîlerin Fürû' Çıkarımlarının Dayandığı Asıllar* şeklinde de anılmıştır. Bk. Necmüddîn Ebî Hafs Ömer en-Nesefî, *Şerh-u Usûli'l-Kerhî*, (Umman – Beyrut: Dâru'r-reyyâhîn, 1442/2021), 15. Tahrîc faaliyetinin ilk örneklerinden sayılabilecek bu risâle, kurucu imamların kavilleri ile çelişen nassların esasında imamların dayandıkları delil ile tearuzu olduğunu savunmaktadır. Kerhî, bu şekilde vârid olan nassların *nesh*ine, *te'vil*ine yahut *tercih*ine hamolunması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Nesefî, *Şerh-u usûli'l-Kerhî*, 121. Hanefî usûlünün, kurucu imamların kavillerinden hareketle oluşturulması ve oluşturulan usûl kuralının başka bir yerde imamların kavilleri ile çeliştiği vakit kuralın ensetilmesi yahut revize edilmesi kimi yazarlar tarafından eleştirilmiştir. Bk. Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-islâmî*, 19-24. Ancak kanaatimizce burada Kerhî'nin savunduğu, nass ile imamın kavlinin tearuzu olmayıp, imamın dayandığı delil ile nassın tearuzudur. İmamların da muhakkak bir delile müsteniden hüküm *istinbât* edeceği ön görüsü ile hareket edilmiş ve imamların *fürû'* çıkarımlarından hareketle usûl ortaya konulmuştur. Bk. Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 39.

[12] Serahsî, fakîhlerin *âhâd* haberlerin bilgi değerine yaklaşımları bağlamında üçlü bir taksimat yapmakta; bazılarının *âhâd* haberler ile hiçbir dini aslın ispat edilemeyeceği, ehl-i hadîsin ise *yakîn* ifade ettiği görüşünde olduğunu belirtmektedir. Ancak Serahsî'nin kabul ettiği ve *fukahâ-i emsâr'*a nispet ederek serdettiği görüş; *"Adil olan bir kişinin haberi (haber-i vâhid) dini bir konuda hüccettir ve onunla amel edilir. (Ancak) onunla ilm-i yakîn sabit olmaz."* şeklindedir. Bk. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1442/2021), 1/321.

[13] Bk. Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, nşr. Mîr Muhammed Kütübhâne (Karaçi: y.y. ts.), 152; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/321.

[14] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/112.

[15] Örneğin Debûsî, *âhâd* haberlerin *yakîn* bilgi gerektirdiğini ifade edenlerin (bununla muhtemelen Ehl-i hadisi kastetmektedir) *âhâd* haberleri delil olarak kabul etmeyenlerden daha tehlikeli olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre ilk grup, *tâbî'* olması gerekeni *metbû'* kılmak suretiyle dini, *yakînî* olmayan bilgiler üzerine bina etmektedir. Bunun kaçınılmaz sonucu ise bid'atlerin ziyadeleşmesi olacaktır. İkinci grup (burada ise muhtemelen Mutezile'yi kastetmektedir) ise dinin temelini şüpheden korumak maksadı ile *âhâd* haberleri reddetseler de bunlar da sonunda Kitâb'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında *kıyas* ve *istıshâbü'l-hâl* gibi zannî delillere müracaat etmeye mecbur kalacaklardır. Bu yüzden Debûsî'ye göre en doğru yol, Allah'ın kitabının esas kabul edilmesi ve haber-i *vâhid*lerin ona tâbi kılınarak alınmasıdır. Bk. Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1421/2001), 167.

[16] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, (Beyrut: İhyâü't-türasi'l-ârabî, 1412/1992), 1/5.

[17] Cessâs, el-Fusûl, 3/114.

Cessâs, *âhâd* haberlerin kabul şartlarını sened ile ilgili olan ve olmayan şartlar şeklinde iki açıdan ele almaktadır. Ona göre, bu türden haberlerin kabul edilebilmesi için öncelikle Kitâb'a ve sâbit sünnete[18] uygun olması gerekmektedir.[19] Bu iki temel şartın ardından iki şart daha zikreden Cessâs, haberin *umûmu'l-belvâ*ya (yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olay) konu olmaması gerektiğini[20] ve *âhâd* habere ters bir uygulamanın toplumda yaygın olmaması gerektiğini ifade etmektedir.[21] Cessâs'ın zikrettiği bu dört şart, daha sonra gelen Hanefî usûlcüler tarafından da alınmıştır. Ancak Cessâs'ın beşinci şart olarak zikrettiği akla uygunluk şartına daha sonra gelen usûl eserlerinde rastlanılmamaktadır.[22] Sened kısmı ile ilgisi ise Cessâs üç şart zikretmiştir;

i. Râvinin *ilim* (fıkıh) ve *zabt* (râvinin hocasından öğrendiği hadisi başkasına rivâyet edinceye kadar ezberinde saklaması) ehli olarak tanınması,

ii. Bilinmeyen bir râvî ise güvenilir kişilerin kendisinden nakilde bulunması

iii. Selef tarafından rivâyetleri kuşku ile karşılanmaması[23]

Ona göre ilim ehli olarak tanınan yahut rivâyetleri güvenilir kişiler tarafından nakledilen râvîlerin haberleri Kitâb ve *sâbit* sünnete uymadığı gerekçesi ile reddedilebilir ancak *kıyas*[24] ile reddedilemez. Ancak selefin kuşku ile yaklaştığı habeler kıyasa muhalif olduğunda kabul edilmez.[25]

Debûsî (öl. 430/1039), *âhâd* haberlerin tenkidi ismi ile bir başlık açmış ve *âhâd* haberin kabul şartlarını burada işlemiştir.[26] Ona göre *âhâd* haberler; Allah'ın kitabına, sâbit sünnete, *hâdise*ye (umumu'l-belvâya) ve selefin *ihticac* edip etmemesine arz edilmelidir.[27] Usûlü sitematize eden Debûsî'nin[28] haberlere ilişkin yaptığı üçlü taksimat dikkat çekicidir.[29] Cessâs, haberleri kesin bilgi üreten (*mütevatir*) ve üretmeten (*âhâd*) haberler şeklinde iki sınıfa ayırmıştır. Debûsî ise, kendinden önce ismi tam olarak netleştirilmese de anlayış olarak Hanefî usûlcülerin benimsediği; *mütevatir* ve *âhâd* arasında yer alan bir üçüncü sınıfı *meşhur* haber adı ile kavramsallaştırmıştır.[30] Debûsî'nin râviler hakkında ise iki kriteri vardır; râvinin ilim ehli olarak bilinip bilinmemesi ve selefin rivâyetlerini kabul edip etmemesi.[31] Şayet haber, selef tarafından kuşku ile karşılanmışsa *kıyas*a muhalif olmamalıdır. Başka bir ifadeyle onun sözlerinden anlaşılan; râvi âdil de olsa fakîh değilse haberi *kıyas* ile reddedilir. Özellikle Hanefîlerin Ebû Hüreyre rivâyetlerine yaklaşımı da selefin onun haberlerine tereddütlü

---

[18] Cessâs'a göre *sâbit* sünnet ile kastedilen, mütevatir haberdir. Tevatüren nakledilen haberlerin *yakîn* bilgi üreteceğini ifade eden Cessâs, bu yüzden *âhâd* haberlere *mütevatir* haber karşısında itibar edilmeyeceğini belirtmektedir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/114.

[19] Cessâs, *el-Fusûl*, 3/114.

[20] Cessâs, *el-Fusûl*, 3/114-117.

[21] Cessâs, *el-Fusûl*, 3/117-121.

[22] Cessâs'ın zikrettiği beşinci şart için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/121-122.

[23] Cessâs, *el-Fusûl*, 3/135-136.

[24] Hanefî usûlünde ifade edilen "*muhâlifen li'l-kıyâs*" ifadesi ile bazen mezhepte benimsenmiş genel prensipler bezen de hüküm *istinbât* yöntemi olarak kullanılan *kıyas* kastedilmiştir. Bu iki anlam da *Musarrât* hadisi ile amel edilmeme gerekçelerinde örneklendirilmiştir. Hanefî usûlcülerin Musarrât hadisini "el-Harâcü bi'd-damân" "Nimet külfet karışılığındadır." genel prensibine muhalif kabul ettikleri ve bu yüzden hadisle amel etmedikleri ifade edilmiştir. Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmi İlimler Metodolojisi*, Çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2020), 3/20; Şükrü Özen, "Musarrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/240.

[25] Cessâs, *el-Fusûl*, 3/136.

[26] "القول في انتقاد خبر الواحد بعد ثبوته عن الرسول عليه السلام مسندا و مرسلا" *Rasûl'den (Aleyhisselâm) Müsned ve Mürsel Olarak Sâbit Olduktan Sonra Haber-i Vâhid'in Tenkidi* Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196.

[27] Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196.

[28] Eserin fıkıh usûlündeki yerine dair değerlendirmeler için bk. Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 25.

[29] Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 197.

[30] Detaylı bilgi için bk. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 136. Meşhûr sünnete aykırı olan *âhâd* haberlerin kabul edilmeyeceğine dair erken dönem Hanefî mezhebi kaynaklarında da bilgilere rastlanılmıştır. Bire bir aynı kullanım olmasa da Muhammed. b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehl-i Medine* isimli eserinde, Debûsî'nin *meşhûr* sünnet şeklinde ifade ettiği kavramı *"es-sünne ve'l-âsâr el-ma'rûfe"* şeklinde ifade etmekte ve buna muhalif olan *âhâd* haberin kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir. Bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-hücce 'alâ ehl-i Medîne*, thk. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî, (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, ts.), 1/225.

[31] Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180.

yaklaşımı ve fakîh olmayışı ile izah edilmiştir.[32] Debûsî ayrıca, Hanefîlere göre genel prensibin, *usûl*e (Kur'ân, sünnet ve genel kurallar) aykırı olduğu zaman *âhâd* haberle amel edilmemesi yönünde olduğunu belirtmiştir.[33]

Debûsî'nin Cessâs'tan etkilenerek ortaya koyduğu görüşlerin büyük ölçüde aynı düzende Serahsî tarafından da aktarıldığı görülmektedir.[34] Bununla birlikte Serahsî'nin yeni kavramlar geliştirdiği, başka bir ifadeyle Hanefî usûlcülerin sünnet anlayışını hadis ehlinin kavramları ile işlediği ifade edilebilir.[35] Serahsî'nin *âhâd* habelerin kabulü için ortaya koyduğu şartlar; Allah'ın kitabı ve Resûlullah'ın *meşhur* sünnetine uygunluk, haberin *umumu'l-belvâ*da vâki olmak suretiyle *garîb* olmaması ve sahabenin hadis ile *ihticac* etmemiş olmamasıdır.[36]

Neticede Hanefî usûlcülerin ortaya koydukları *âhâd* haber şartları "Hanefîlerin Âhâd Haberleri Kabul Şartları" başlığı altında çağdaş usûlcüler tarafından; râvînin rivâyet ettiğinin hilâfına fetva vermemesi yahut naklettiği haber ile kendi amel etmemesi, haberin *umûmu'l-belvâ*da vâki olmaması ve haberin Kur'ân, sünnet ve *kıyas*a (genel kurallara) aykırı olmaması şeklinde maddeleştirilmiştir.[37]

2. *Musarrât* Hadisi'nin Yer Aldığı Kaynaklar ve Muhaddislerin Değerlendirmeleri

مصراة kelimesi Arapça'da "hayvanı verimli göstermek için yapılan hile" anlamına gelen تصرية kelimesinden türetilmiştir.[38] Istılahta ise belirli süre boyunca hapsedilmek yahut memelerinin sıkılması vasıtasıyla satışa konu olan koyun, deve vb. hayvanların sütlü/verimli gösterilmesini ifade etmektedir.[39] Kütüb-ü sitte'de muhtelif yerlerde yer alan hadîs, Ebû Hüreyre'den naklen, hayvanların bu şekilde bir muamele ile satılmasını açıkça yasaklamakta ve müşteriye satın aldıktan sonra durumu anlaması halinde alışverişten cayma hakkı tanımaktadır. Burada söz konusu işlemin hayvanı ayıp/kusurlu niteliğe getirip getirmeyeceği fakîhler tarafından tartışılmış ve Hanefîler uygulamanın hayvanı kusurlu hale getirmeyeceğini, meselenin bir tür *gabn* (aldatma) olduğunu ifade etmişlerdir.[40] Hadîs aynı zamanda mezkûr türden hayvanların geri verilmesi halinde bir *sa'* hurma ile birlikte iade edilmesini emretmektedir. Hanefîler bu muameleyi *kıyas*a, genel kurallara ve Kur'ân'a aykırı olarak yahut nesh edilmiş bir haber olarak değerlendirmiş ve hadis ile amel etmemişledir.

Çalışmanın amacı, mezkûr hadîsin sıhhat durumunu tespit etmek değil hadîse karşı ortaya konulan fıkhî tavrı ortaya koymak olduğu için rivâyetin tüm varyantları tek tek ele alınmayacaktır. Rivâyet, Kütüb-ü sitte'de on dört yerde geçmektedir. Muhammed b. İsmâil Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahihi*'nde dört yerde geçen rivâyetten biri,[41] Müslim b. Haccâc'ın (ö. 261/975) *Sahihi*'nde aktardığı beş rivâyetten biri ve Tirmizî'nin *Câmi'û'l-kebîr*'inde (ö. 279/892) geçen iki rivâyetten biri aktarılmıştır.

[32] Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/339-341; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 141.
[33] Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 156.
[34] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 148.
[35] Bk. Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 62. Söz konusu kavramlara örnek olarak, Serahsî'nin haber kavramı yerine hadis kavramını kullanması (bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/364), Cessâs ve Debûsî'de *sâbit sünnet*e uygunluk olarak ifade edilen şartı "*meşhur sünnet*" olarak değiştirmesi (bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/366) ve yine Serahsî öncesinde "*umûmu'l-belvâ*ya konu olmak" şeklinde ifade edilen *âhâd* haberler için garîb kavramını kullanması (bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/368) zikredilebilir.
[36] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/364, 366, 368, 369.
[37] Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-islâmî*, 66-67; Zeydân, *el-Vecîz*, 163-164; İsak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 131, 133, 135, 139, 167 vd.
[38] Bk. Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, ed. Hüseyin Kahraman (İstanbul: Ensar, 2019), "Tasriye", 548.
[39] Bk. Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*. thk. Semîr Mustafa Rebab (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-turasi'l-'arabî, 1422/2001), 13/38.
[40] Hanefîlerin uygulamayı hayvanda bir kusur/ayıp olarak değil hayvanda olan bir eksiklik olarak değerlendirdiği nakledilmektedir. Bk. Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa Bedreddîn el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerh-u sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâr-u ihyâi't-turâsi'l-ârabî, ts.), 11/270-271; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/38.
[41] *Musarrât* kavramı ile aynı anlama gelen محفلة lafzı ile Abdullah b. Mes'ûd'a dayanan mevkuf bir rivâyet de Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, (Dımeşk – Beyrut: Dar-u İbn Kesîr, 1423/2002), "Buyû'", 64, (No. 2149).

Diğer hadîs kaynaklarında geçen rivâyetler ciddi lafız farklılıkları barındırmadıkları için sadece yerlerine atıfta bulunulmuştur.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي زِيَادٌ، أَنَّ ثَابِتًا مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ، أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَنِ اشْتَرَى غَنَمًا مُصَرَّاةً فَاحْتَلَبَهَا، فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا فَفِي حَلْبَتِهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ

Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: *"Her kim sütü sağılmayıp göğsünde biriktirilmiş bir koyunu satın alır, sonra onu sağar (ve hîleyi öğrenirse iki seçenek arasında muhayyerdir). Şayet bu haliyle razı olursa koyunu alır; yok eğer öfkelenir, razı olmazsa (koyunu) sağdığı süte karşılık bir sa' hurma ile birlikte (geri verir)."*[42]

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ، حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَنِ اشْتَرَى شَاةً مُصَرَّاةً، فَلْيَنْقَلِبْ بِهَا فَلْيَحْلُبْهَا، فَإِنْ رَضِيَ حِلَابَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِلَّا رَدَّهَا وَمَعَهَا صَاعٌ مِنْ تَمْر

Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre, Resûlüllah (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: *"Her kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa dönsün ve onu sağsın; razı olursa (o şekilde) satın alsın, yok(razı olmaz)sa beraberinde bir sa' hurma ile birlikte iade etsin."*[43]

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ مَنِ اشْتَرَى مُصَرَّاةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا حَلَبَهَا إِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْر

Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: *"Memesinde süt biriktirilmiş bir hayvanı satın alan kimse üç gün boyunca muhayyerdir; eğer hayvanı sağar ve geri iade etmek isterse onu bir sa' hurma birlikte versin."*[44]

3. *Musarrât* Hadisi ile Amel Edilmeme Gerekçeleri

3.1. Kur'ân'a Aykırılık

Cessâs, *Musarrât* hadisinin Kur'ân'ın zâhirine aykırı olduğu görüşündedir. Ona göre, *tasriye* (alıcıyı aldatmak amacıyla satışa çıkarılmadan önce hayvanın sütlü gösterilmesini sağlayan eylemler) işlemi yapılmış bir hayvan geri verilirken beraberinde bir *sa'* hurma verilmesi emredilmiştir. Lakin bilinen bir husustur ki sütün payı bir *sa'*dan daha azdır. Cessâs, meseleyi *ribâ'l-fadl* (fazlalık faizi) olarak değerlendirmiş ve uygulamayı *"Eğer tevbe ederseniz anaparanız sizindir."*[45] ayet-i kerimesine

---

[42] Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Buyû'", 65, (No. 2151). Buhârî'nin naklettiği diğer rivâyetler için bk. Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Buyû'", 64, (No. 2148-2150).

[43] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Büyû'", 24. Müslim, dört farklı rivâyet daha nakletmektedir: Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: *"Her kim sütü sağılmayıp göğsünde biriktirilmiş bir koyunu satın alırsa üç gün muhayyerlik hakkı vardır. Dilerse (o şekilde) satın alır dilerse (hayvanı) beraberinde bir sa' hurma ile geri verir."* Müslim, "Büyû", 25. Ayrıca Müslim'de yer alan diğer rivâyetin son kısmında *"…beraberinde bir sa' hurma versin, buğday değil."* ifadesi yer almaktadır. Bk. Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Büyû'" 26. Ayrıca لا سمراء *"buğday değil…"* ifadesi için bk. Safiyyürrahmân el-Mübârekfûrî, *Minnetü'l-mün ʿim fî şerh-i Sahîhi Müslim*, (Riyad: Dâru'l-islâm, 1420/1999), 3/11. Müslim'de benzer lafızlarla yer alan diğer iki rivâyet için bk. Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Büyû'", 27-28.

[44] Rivâyettte yer alan لا سمراء ifadesini Tirmizî, وَمَعْنَى قَوْلِهِ: لَا سَمْرَاءَ يَعْنِي: لَا بُرَّ *Kelimenin anlamı; buğday değil…"* şeklinde açıklamıştır. Ayrıca Tirmizî قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ: الشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَإِسْحَاق *"Bu hadîs, hasen sahihtir. Bizim ashâbımızdan bu hadîs ile amel edenler arasında; eş-Şâfiʿî, Ahmed ve İshâk vardır."* kaydını düşmüştür. Ebû ʻİsâ Muhammed b. ʻİsâ et-Tirmizî, *Câmi'û'l-kebîr*, (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Büyû'", 29 (No. 1252). Asıl amacımız hadîsin tüm tariklerini inceleme ve tespit olmadığı için Tirmizî'de yer alan benzer içerikli diğer rivâyeti aktarmadık. Mezkûr hadîsin benzer ifadelerle farklı nakilleri için ayrıca bk. Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşir el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, (Riyad: Daru'l-Hadâra, 1436/2015), "İcâre", 46 (No. 3444-3445). İmam Nesâî de hadîsi *"sahih"* kaydı ile birlikte nakletmektedir. Bk. Ahmed b. Şu'ayb ʻAli b. Sinan Ebû ʻAbdi'r-Rahmân en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (Riyad: Daru'l-Hadâra, 1436/2015), "Büyû'", 13 (No. 4488-4489).

[45] el-Bakara 2/279.

muhalif olarak nitelendirmiştir.[46] Bunun yanında, uygulamayı, misli ile karşılık vermeyi emreden âyet-i kerîmeye[47] aykırı olarak nitelendirenler de olmuştur.[48]

Debûsî de, *Musarrât* hadisini *asıl*lara (Kur'ân, sünnet ve genel kurallar) aykırı olan haberler arasında değerlendirmiştir. Zira ona göre hem feshedilip hem de sermaye ile birlikte bir ilavenin satıcıya iade edildiği bir akit türü yoktur.[49]

3.2. *Kıyas*a Aykırılık

Hanefî usûlcülerin *kıyas*a uygunluk şeklinde zikrettikleri *âhâd* haberi kabul şartı ile bazen genel kuralları bazen ise hüküm *istinbât* yöntemi olarak bilinen kıyası kastettikleri görülmektedir.[50] Debûsi, *Musarrât* hadisinin *asıl*lara aykırı olduğu gerekçesiyle amel edilemeyecek bir haber olduğunu ifade ederken başka bir eserinde ise haberin *kıyas*a aykırı olduğu gerekçesiyle amel edilmediğini belirtmektedir.[51]

Serahsî, süt yerine hurma verilmesi şeklinde bir uygulamanın sahîh *kıyas*ın her yönü ile çeliştiğini ifade etmektedir. Ona göre akitlerde oluşacak bir anlaşmazlık durumunda tazmin miktarının ana malın misli yahut kıymeti oranında olacağı Kitâb, sünnet ve icmâ ile sabittir.[52]

3.3. Râvinin Fakîh Olmaması

Serahsî, *Musarrât* hadisi ile amel edilmeme gerekçesi olarak fıkıhla meşhur olmuş hiçbir râvinin hadisi nakletmemesini göstermektedir. Ona göre, Hz. Peygamber taraflar arasında sulh maksadı ile bir *sa'* hurma verilmesini emretmiş lakin fakîh olmayan râvi bunu bir zorunluluk zannederek rivâyeti nakletmiştir.[53] Serahî, Ebû Hüreyre hakkında yaptığı değerlendirmede, onun adalet ve hıfzı ile meşhur olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte selefin onun rivâyetleri hakkında, *kıyas*a aykırı olmamak, eğer *kıyas*a aykırı ise rivâyetin *re'y*e kapalı bir mesele hakkında varid olması yahut ümmetin genel olarak haberi kabul etmesini şart koştuğunu zikretmiş ve bu şartlar oluşmadığı takdirde *kıyas*ın ona takdim edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[54]

Serahsî açıkça *Musarrât* hadisi ile amel edilmeme gerekçesi olarak haberin fakîh râvilerden gelmemesini göstermektedir. Hâlbuki ilgili rivâyet Ebû Hüreyre'nin dışında Hanefîlerin de fakîh olarak kabul ettiği İbn Mes'ûd'dan naklen de rivâyet edilmektedir.[55] Üstelik Serahsî *el-Mebsût*'ta alışverişlerde muhayyerlik konusu işlediği bölümde *Musarrât* hadisini Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen من اشترى شاة محفلة lafzı ile aktarmakta ve alışverişlerde muhayyerlik hakkını bu hadisin devamında yer alan فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ifadesi ile delillendirmektedir. Bu yüzden Serahsî'nin *Musarrât* hadisinin râvisi fakih olmadığı gerekçesiyle amel edilmediğine dair tespitinin doğru olmadığı kanaatindeyiz.

---

[46] Cessâs, *el-Fusûl*, 1/204.
[47] el-Bakara 2/194.
[48] Bk. Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, 285.
[49] Debûsî, Musarrât hadisinin gerektirdiği uygulama için وليس له نظير في الشرع *"şeriatta benzeri olmayan"* nitelemesi yapmıştır. Bk. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 156.
[50] Bk. Zeydân, *el-Vecîz*, 163-164.
[51] Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 182.
[52] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/341.
[53] Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 13/40.
[54] Serahsî'nin râvîlere ilişkin değerlendirmeleri için bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/338-341. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet* isimli eserinin 149. sayfasında Serahsî'nin ilgili değerlendirmelerinin nakletmektedir ancak kaynaklandırmada bir yanlışlık yapıldığı tespit edilmiştir. Eserde, 161. dipnotta *Usûlü's-Serahsî*'nin 1. cildinin 238-41. sayfalarını kaynak olarak zikredilmiştir. Ancak zikri geçen konu 1. cildin 338-341. sayfa aralığındadır.
[55] Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Buyû'", 64, (No. 2149).

3.4. Nesh

İsâ b. Ebân ve Tahâvî ise, *Musarrât* hadisi ile amel edilmeme gerekçesini söz konusu haberin *mensûh* olması ile ilişkilendirmişlerdir. Rivâyetin *mücmel* olarak *mensûh* olduğunun aktarıldığına işaret eden Tahâvî, haberi *nesh* eden delil için ise üç farklı ihtimalden bahsetmektedir. Îsâ, faiz uygulamaları haram kılındığında *Musarrat* hadisininde geçen söz konusu tazmin işleminin misliyle yahut kıymeti oranında bir bedel ödenmesi şeklinde *nesh* edildiği görüşündedir.[56] Diğer ihtimali Muhammed b. Şucâ'ya nispetle nakleden Tahâvî, *Musarrât* hadisinin *"Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler."*[57] hadisi neshedildiğini ifade etmektedir. Ancak Tahâvî, *Musarrât* hadisinde zikri geçen muhayyerlik türünü ayıp muhayyerliği kapsamında değerlendirği için tarafların ayrılmaları ile sona ermeyeceğini ifade ederek bu görüşte olmadığını belitmiştir. Tahâvî'nin "بيع الكالي بالكالي" (peşin olmayanı yine peşin olmayan başka bir şey karşılığında satmak) hadisi ile destekleyek zikrettiği üçüncü görüş, *Musarrât* hadisinin gerektirdiği uygulamanın borca borç satımı olduğu ve Resûlullâh'ın da bu türden uygulamalardan menettiği şeklindedir.[58]

Hanefî usûlcülerin ortaya koydukları bu kıstaslar, bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiş ve Ebû Hanîfe'ye nispetinin doğru olmadığı ifade edilmiştir. Yiğit, yapmış olduğu çalışmasında Hanefî usûlcülerin Kur'ân ve sünnete muhalif olduğu gerekçesi ile reddedildiğini söylediği haberler için yaptığı nakiller ile farklı değerlendirmeler ortaya koymuştur.[59] *Tahrîc* faaliyeti sonrasında oluşan gerekçelendirmelerin daha sonra Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesine karşı çıkan Yiğit, *Musarrât* hadisi özelinde bu hadisin Kur'ân'a aykırı olduğu gibi bir değerlendirmenin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını ifade etmektedir.[60] Ayırca Yiğit, sünnete, *kıyas*a, *usûl*e aykırılık ve *nesh* gibi farklı gerekçelendirmelerin olmasının bunların tek bir kaynaktan çıkmadığı kanaatini uyandırdığını belirtmektedir.[61] *Musarrât* hadisi hakkında Hanefî usûlcülerin *tahrîc*leri sonucu ulaştıkları gerekçeleri değerlendiren Yiğit'e göre, sonuç olarak *Musarrât* hadisi ister *mensûh* olsun ister olmasın Ebû Hanîfe'ye göre hadislerin, Kur'ân, sünnet ya da *kıyas*a arzedilmek suretiyle reddedileceğine dair bir örnek teşkil etmemektedir.[62]

Şaban da, Hanefî usûlcülerinin *âhâd* haber ile amel için ortaya koydukları şartları zikrettikten sonra söz konusu şartların iki açıdan Ebû Hanîfe ve ashâbına ait olamayacağını ifade etmiştir. Birincisi, Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen *"Unutarak yiyip içen kimse orucunu tamamlasın. Zira onu Allah Teâlâ yedirmiş ve içirmiştir."* şeklinde gelen rivâyet *kıyas*a aykırı olmasına rağmen Ebû Hanîfe tarafından kabul edilmiş ve *kıyas* terk edilmiştir. İkincisi ise *Musarrât* hadisi ile ilgilidir. Şaban, hadisin fakîh olmayan râvilerce rivâyet edildiği için reddedildiği gerekçesine karşı çıkmakta ve hadisin Buhârî tarafından Abdullah b. Mes'ûd'a dayanan varyantını örnek vererek Ebû Hanîfe ve ashabının *Musarrat* hadisi ile amel etmeme gerekçelerinin sahih yollarla onlara ulaşmamış olduğu sonucuna varmaktadır.[63]

Sonuç

Âhâd haberi, *ilm-i yakîni* gerektirmeyip ameli gerektiren bilgi türü olarak kabul eden Hanefî usûlcüler, bu türden haberlerin kabulü için bazı kıstaslar ortaya koymuşlardır. Söz konusu kıstasların ortaya konulmasında kurucu imamların *fürû'* çıkarımlarından hareket eden Hanefî usûlcüler; Kur'ân ve *sâbit/meşhûr* sünnette uygunluk, *kıya*sa uygunluk, râvînin fakîh olması, selefin haber ile *ihticac*ta bulunmuş olması gibi kriterler benimsemişlerdir.

---

[56] İsâ b. Ebân'a nispet edilen görüş için ayrıca bk. Bedreddin el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 11/271
[57] Bk. Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Buyû'", 44, (No. 2111); Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Büyû'", 43.
[58] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Selâme el-Ezdî el-Hicrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerh-u Meâni'l-asâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdu'l-hak (b.y.: 'Âlemü'l-kütüb, 1414/1994), 4/19-21.
[59] Musarrât hadisi örneğinde Tahâvî'nin yaklaşımı üzerine değerlendirmeler için bk. Yiğit, *İlk Dönem Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 284-291.
[60] Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, 284.
[61] Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, 285.
[62] Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, 291.
[63] Bk. Zekiyyüddin Şaban *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh)*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 117-118.

Ebû Hanîfe ve ashabı Musarrât hadisi ile amel etmemişlerdir. Hanefî usûlünde ilk sistematik usûl eseri sayılabilecek Cessâs ve daha sonra gelen usûlcüler ise mezkûr haber ile amel edilmeme gerekçelerini yaptıkları *tahrîc* faaliyeti ile tespit etmişlerdir. Yapılan araştırmada görülmektedir ki, Cessâs, haberi Kur'ân'a aykırı kabul etmekte, Debûsî bir yerde asıllara aykırı başka bir yerde *kıyas*a aykırı olarak değerlendirmektedir. Serahsî de Debûsî gibi hadis ile amel edilmeme gerekçesini bir yerde *kıyas*a aykırılık olarak başka bir yerde de hadisin fakîh olmayan râviler tarafından rivâyet edilmesi ile açıklamaktadır.

Hanefîlerin *âhâd* haberi kabul şartları olarak çağdaş usûl yazarları tarafından Kur'an ve *kıyas*a aykırılık ve râvinin fakih olmaması şeklinde maddeleştirilen üç maddenin de hadis ile amel edilmeme gerekçesi olarak zikredildiği görülmektedir. *Tahrîc* faaliyetinin bir *kat'îlik* barındırmadığına yukarıda temas edilmişti. *Tahrîc*lerin farklılık barındırması ve Tahâvî'nin hadis ile amel edilmemesine yönelik getirdiği *nesh* iddiası bazı yazarlar tarafından *tahrîc* faaliyetinin eleştirilmesine yol açmış ve ulaşılan *âhâd* haberleri kabul kıstaslarının Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinin doğru olmadığı ifade edilmiştir.

Tahrîc faaliyetleri *içtihâdî*dir. Usûlcüler, kendi içinde tutarlı olacak şekilde kurucu imamların hadis ile amel etmeme gerekçelerini izah etmişlerdir. Söz konusu gerekçelerin farklılaşması *fürû'* alanında bir farklılaşmaya neden olmadığı gibi usûlcüler arasında bir tartışmaya da sebep olmamıştır. Bununla birlikte Tahâvî'nin *nâsih* delil için üç ihtimali dile getirmesi, onun da kesin bir sonuca ulaşmadığı ve bir nev'î *tahrîc* ile tüm ihtimalleri zikrettiği söylenebilir.

Musarrât hadisi, Hanefî usûlcülerin Kur'ân'a ve *kıyas*a aykırılık şeklinde ortaya koyduğu kıstasların hepsi gerekçe gösterilerek reddedilebilir görülmektedir. Debûsî ve Serahsî farklı eserlerinde farklı gerekçeler zikretmişlerdir. Gerekçeler arasında tercih yapılırken farklılıkların oluşması bir tenakuz olarak değerlendirilmemiştir. Bununla birlikte Serahsî'nin yapmış olduğu fakîh râvi tarafından nakledilmeme gerekçesine katılmadığımızı ifade edebiliriz.

Sonuç olarak her ne kadar Tahâvî örneğinde görüldüğü gibi farklı *tahrîc* faaliyetleri ortaya konulmuşsa da Hanefî usûlcüleri, *âhâd* haberlerin kabulü noktasında Kur'ân ve *kıyas*a uygunluğu, bunun yanında haberin fakîh râvilerce rivâyet edilmesini temel şartlar olarak benimsemişler ve *Musarrât* hadisinin de bu gerekçelerle amel edilmediğini tespit etmişlerdir.

Kaynaklar

Aktepe, İsak Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Apaydın, H. Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa Bedreddîn. *'Umdetü'l-kârî şerh-u sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâr-u ihyâi't-turâsi'l-ârabî, ts.

Bedir, Murteza. *Buhârâ Hukuk Okulu*. Ankara: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2019.

_____*Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu's-sahîh*. Dımeşk – Beyrut: Dar-u İbn Kesîr, 1423/2002.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir b. Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşmî. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye – et-Turâsü'l-islâmî), 1414/1994.

_____*Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: İhyâü't-türasi'l-ârabî, 1412/1992.

Dadaş, Mustafa Bülent. *Ebû Saîd el-Berdeî ve Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. ʻÎsâ. *Te'sisü'n-nazar*. thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî. Beyrut - Kahire: Dâru İbn-i Zeydûn – Mektebetü'l-külliyyâti'l-ezheriyye, ts.

_____*Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ʻilmiyye, 1421/2001.

Dönmez. İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.

Dokak, Zübeyde Özben. "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 23/1 (Haziran 2019), 171-191.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*. Çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 13. Basım, 2017.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. ed. Hüseyin Kahraman. İstanbul: Ensar, 7. Basım, 2019.

Kağanarslan, Yusuf. – Beroje, Sahip. "Musarrât Hadisi Üzerinde Yapılan Usûl Tartışmaları", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 48 (Haziran 2020), 363-388.

Lâmişî, Ebû's-sena' Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fıkh*. tkh. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1995.

Mübârekfûrî, Safiyyürrahmân. *Minnetü'l-münʻim fî şerh-i Sahîhi Müslim*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-islâm, 1420/1999.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʻu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâi'l-Kütüb'l-ʻArabî, 1412/1991.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb ʻAli b. Sinan Ebû ʻAbdi'r-Rahmân. *Sünenü'n-Nesâî*. Riyad: Daru'l-Hadâra, 2. Basım, 1436/2015.

Nesefî, Necmüddîn Ebî Hafs Ömer. *Şerh-u Usûli'l-Kerhî*. Umman – Beyrut: Dâru'r-reyyâhîn, 1442/2021.

Özben Dokak, Zübeyde. "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 23/1 (Haziran 2019), 171-191.

Özen, Şükrü. "Musarrât". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. 31/240-241. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2019.

Pezdevî, Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. nşr. Mîr Muhammed Kütübhâne. Karaçi: y.y. ts.

Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. thk. Semîr Mustafa Rebab. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-turasi'l-ʻarabî, 1422/2001.

_____*Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ʻilmiyye, 4. Basım, 1442/2021.

Sicistânî, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşir el-Ezdî. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. Riyad: Daru'l-Hadâra, 2. Basım, 1436/2015.

Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlu'l-fıkhi'l-İslâmî*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2016.

_____*İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh)*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 36. Baskı, 2021.

Şâtıbî. *el-Muvâfakât İslâmi İlimler Metodolojisi*. Çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayınları, 6. Basım, 2020.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbü'l-hücce ʻalâ ehl-i Medîne*. thk. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî. Beyrut: ʻÂlemü'l-kütüb, ts.

Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Selâme el-Ezdî el-Hicrî el-Mısrî. *Şerh-u Meâni’l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdu’l-hak. b.y.: ‘Âlemü’l-kütüb, 1414/1994.

Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerh-u Me’âni’l-Âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye. 1422/2001.

Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ. *Câmi’û’l-kebîr*. 6 Cilt. Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996.

Ümütli, Mehmet. *“Musarrât Hadisi Bağlamında Fıkhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”*. Universal Journal of Theology 5/2 (Aralık 2020): 309-330.

Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usul Anlayışında Sünnet.* İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2013.

Zeydân, ‘Abdülkerîm. *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1440/2019.

Habbâzî'nin Hayatı, Eserleri, Hanefî Usûlüne Katkıları

Habbāzī's Life, Works and His Contributions to the Hanafī Legal Theory

Büşra KÖFTER*

Özet

Hanefî mezhebinin usûlü; mezhebin ilk usûl eserini kaleme alan Cessâs (ö. 370/981) ile başlamış, Serahsî (ö. 483/1090) – Pezdevî'ye (ö. 482/1089) kadar devam etmiştir. Pezdevî ile teşekkülünü tamamlayan Hanefî usûlünde ilerleyen dönemde de genellikle bu çizgide (Serahsî-Pezdevî çizgisi) kalınmıştır. Bununla birlikte sonraki dönemlerde yeni eserler verilmeye devam etmiş, ders kitapları oluşturulmuş, eserler üzerine *şerh* (bir eserin geniş biçimde açıklanması) ve *haşiye*ler (sayfa boşluklarına yapılan kısa açıklamalar) kaleme alınmıştır.

Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hûcendî el-Habbâzî (ö. 691/1292), döneminin en önde gelen Hanefî-Maturidî âlimlerinden olup çok yönlü ilmî karakterde ibadet ve zühd sahibi bir âlimdir. Üzerine şerhler yazılmış, kendisinden sonraki iki asır boyunca yükseköğrenim seviyesine ders kitabı olarak okutulmuş, ezberletilmiş önemli eserlerden *el-Muğnî'*nin yazarıdır. Sadece zamanın en üstün âlimlerinin ders verebildiği Şam *el-Hâtuniyye el-Berrâniyye* medresesinde, vefatına kadar ders vermiştir. Kendi eserine şerh yazan ilk âlim olan Habbâzî, bu hususta kendisinden sonraki âlimlere de örnek olmuştur. Sünnet konusundaki yaklaşımları, tevatür haberin şartlarında adalet vasfını araması, kendisini diğer usûl âlimlerinden ayırmaktadır.

Çalışmanın amacı; Habbâzî'yi, hayatı, eserleri ve Hanefî mezhebindeki fıkhî görüşleri ile tahlil etmektir. Çalışma üç temel bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde önce Habbâzî'nin hayatı, ilmî kişiliği, yaşadığı dönem ve coğrafyasından bahsedilmiş, ikinci bölümde eserleri özellikle *Muğnî* ve üzerine yazılan şerhler hakkında bilgiler verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Habbâzî'nin sünnet bahsinde Hanefî usulüne yaptığı katkılar, kendisinden önceki usûl âlimlerinden ayrıldığı konular incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Sünnet, Habbâzî, *Muğnî*.

Abstract

The legal methodology of Hanafī School of thought started with al-Jassās (d. 370 /981) who wrote the first work about legal methodology of the Hanafī School, then continiued with Sarakhsī (d. 483/1090) – to Bazdawī (d. 482/1089). The legal methodology of Hanafī School that completed its establishment with Bazdawī, generally kept this structure (Sarakhsī-Bazdawī understanding of legal methodology). Also, new workskept coming later on, text books were prepared, *sharh* (explanation of a work widelyand detailed) and *hashiya* (a note by way of explanation or commentadded to a textordiagram) were written.

Abu Muhammad Jalaladdin Umar b. Muhammad el-Hujandī el-Khabbāzī (d. 691/1292) was one of the foremost Hanafī-Māturīdī scholars of his era, he was a

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: kofter.busra@hbv.edu.tr ORCİD ID: 0000-0002-7113-9873

multi directional scholar in his scientific character with his continence and pious behaviours. He is the writer of one of the special books *Al-Mughnī* which has various *sharh* have been written on, and was lectured and was requested to be memorized as text books at high education levels in two centuries after his death. He kept lecturing and teaching until his death at *Al-Khatuniyya Al-Barraniyya* Madrasah where only out standing scholars could lecture. He was the first scholar in Islamic legal history who wrote *sharh* on his own book and became a model for following generations. His approach to Sunnah by seeking for the qualification of justice in the conditions of *tawātur* (numerously narrated) narrations, distinguishes himself from other Hanafī jurists.

The aim of the study is to analyze and study Khabbāzī with his life, works and juristic views in the Hanafī School of thought. The study consists of three main parts. In the first part, Khabbāzī's life, his scholarly personality, the era he lived in, and the geography of his era has been briefly mentioned. In the second part, informations have been given about his works especially regarding *sharhs* written on *al-Mughnī*. In the third part, his contributions to Hanafī School of thought on the Sunnah, and the points where he differed from the previous jurists has been studied.

Keywords: Islamic Law, Islamic Legal Methodology, Sunnah, Khabbāzī, *Mughnī*.

Giriş

Hanefî mezhebi'nin usûlü mezhep imamı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767) tarafından kaleme alınmadığından daha sonra gelen mezhep alimlerinin fürûdan hareketle tahric metoduyla genel kaideleri tespit etmeleri ve çabaları sonucu oluşmuştur. Oluşum aşamaları bakımından hicri ikinci asıra kadar teşekkül döneminde kabul edilen Hanefî usûlü ilk sistemli usûl eseri olan Cessâs'ın usûlüyle başlamışsa da Cessâs'ın sıkça hocası Ebû Mûsâ Îsâ b. Ebân'dan (ö. 221/836) iktibaslar yapmasından onun Hanefî sünnet teorisini şekillendiren ilk isim olduğu anlaşılmaktadır.[1] Hicri ikinci ve dördüncü yüzyıl arasında klasik dönemde kabul edilen Hanefî usûlü bu dönemde daha kapsamlı, tam teşekküllü eserlerini vermeye başlamıştır. Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-Edille* ve ondan da etkilenerek daha sonra kaleme alınan Pezdevî'nin *Usûl*'ü ve aynı dönemde yazılan Serahsî'nin *Usûl*'ü klasik dönemin temel taşları kabul edilmiştir. Hicri altıncı yüzyıl ile başlayan yeni dönemde artık muhtasar eserler kaleme alınmaya başlamış daha çok şerh ve haşiyelerin üzerine yoğunlaşılmıştır. İşte bu dönemde karşımıza çıkan *Muğnî* isimli muhtasar usûl eseri ile Habbâzî, sonraki dönemlerde gölgede kalmış olsa da muhtasar geleneğinin anlaşılması ve Hanefî usûlünün asıl kaynaklarından tahsil edilmesi açısından, tanınması gereken önemli fakîhlerdendir.

Hem yaşadığı dönemde olan tüm siyasî karışıklıklara rağmen ilim tahsiline devam etmiş olması hem yalnız en vasıflı alimlerin ders verebildiği Şam *el-Hatûniyye el-Berrânîyye* medresesinde ders vermiş bir fakîh olması dikkatlerimizi celbetmiştir. Özellikle eseri *Muğnî'*nin yazıldığı yüzyılda uyandırdığı yankı ve eser üzerine yazılan ondan fazla şerh Habbâzî'yi araştırma için merak uyandırmış ve bir zorunluluk hissettirmiştir.

Çalışmada Habbâzî'nin hayatından, yaşadığı dönemden ve eserlerinden bahsedildikten sonra *Muğnî* özelinde sünnet bahsine dair bazı görüşleri ele alınmıştır.

1. Hayatı

Habbâzî'nin tam adı Ebu Muhammed Celaleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hûcendi el-Habbâzî'dir (ö. 691/1292). Habbâzî ekmekçi anlamında kullanıldığından muhtemelen ailesinde o işle

[1] Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep, Sünnet* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017), 51.

iştigal edenler bulunmaktadır.[2] 629 (1232) yılında Mâverâünnehir'deki şehirlerden Hûcend'de[3] doğmuştur. Maveraünnehir Hûcend'de öğrenim görmüş sonra Hârizm'e gitmiş, orada yine ilimle meşgul olmuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra müderrislik yapan Habbâzî, buradan Bağdat'a intikal etmiş ve *Nizamiyye Medresesi*'nde[4] bir süre muidlik (müderris yardımcılığı) görevinde bulunmuş, daha sonra da Şam'a giderek Memlük sultanı İzzettin Aybek'in vakfettiği *el-İzziyye el-Berrâniyye* Medresesi'nde ders okutmuştur.[5] Zehebî (ö. 748/1348) Habbâzî'nin bu gelişinde kendisini Şam'da gördüğünü belirtmiştir. Zehebî'nin 673/1274 yılında doğduğu düşünüldüğünde Habbâzî Dımeşk'e 680/1281 yılından sonra gelmiş olmalıdır. Mekke'ye hac için giden ve orada bir yıl *mücâvir*[6] olarak kalan Habbâzî 690 yılı Ramazan ayında tekrar Şam'a dönmüştür. *El-Hâtûniyye el-Berrâniyye Medresesi'nde* ders okutmaya başlamıştır.[7] *Hâtuniyye Medresesi* o zaman yalnız Hanefî âlimlerin en üstünlerine tahsis edilmekteydi. Habbâzî'nin orada ömrünün sonuna dek ders vermesi ne kadar bilgili ve önde bir âlim olduğunu göstermektedir. Boynukalın'dan naklen İbn. Kesir (ö. 774/1373) de kendisini Hanefî âlimlerinin büyükerinden, ilimde tebarüz etmiş, fazilet sahibi bir zat olarak nitelemiştir.[8]

Kınalızade (ö. 979/1572) ve Kefevi'den (ö. 990/1582) Leknevî (ö. 1304/1886) Habbâzî'nin Abdülaziz el-Buhârî'den (730/1329) ders okuduğunu ifade etmişlerse de bu ihtiyatla yaklaşılması gereken bir bilgidir.[9] Vefat tarihleri dikkate alındığında Abdülaziz el-Buhârî'nin Habbâzî'den ders almış olabileceği ihtimal dâhilindedir. Çünkü 1292 yılında vefat eden Habbâzî'nin, yaklaşık kırk yıl sonra, 1330'da vefat eden Buhârî'den ders aldığı söylemine ihtiyat gösterilmelidir. Ancak yaşça büyük birinin kendisinden küçük birinden ders alması da mümkün olabilir. Birçok kaynakta Habbâzî'nin, Abdülaziz el-Buhârî'den ders aldığının geçmesi haberin doğru olma ihtimalini de barındırmaktadır. Her durumda bu bilgi ihtiyatla yaklaşılması gereken bir bilgidir. Yetiştirdiği öğrencilerden Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî, Bedrü't-tavîl adıyla bilinen Dâvûd b. Ağlebek b. Ali er-Rûmî ve Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî meşhur olanlarıdır.[10]

Habbâzî, Şam'da 26 Zilhicce 691 (8 Aralık 1292) yılı cumartesi gününde vefat etmiş, Pazar günü kuşluk vaktinde Emevi Cami'sinde cenaze namazından sonra Sufiyye Kabristanına defnedilmiştir. Zehebî ve Kureşi (ö. 775/1373) Habbâzî'nin vefatı hakkında 60-70 yaşları arasında bir yaşta olduğunu söylemişlerdir. Ancak Zehebî'nin bir eseinde Habbâzî'nin 691 yılında 62 yaşında vefat ettiğini söyleyip ardından 614 yılında Halep'te doğduğunu söylemesi çok tuhaftır. [11]Çünkü bu tarihlerin doğru olması halinde Habbâzî'nin vefatı 77 yaşına tekamül eder. Sadece Bedreddin Aynî (855/1451) Habbâzî'nin vefat ettiğinde 68 yaşında olduğunu söylemiştir.[12]

1.1. Yaşadığı Dönem

---

[2] Mehmet Boynukalın, "Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: Habbâzî'nın Muğnî'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 590.

[3] Maveraünnehir bölgesinde Seyhun nehrinin kıyısında bulunan ve günümüzde Tacikistan sınırları içinde kalan Hûcend, ülkenin ikinci büyük şehridir; bkz. Rıza Kurtuluş, "Hûcend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/272.

[4] Selçuklu Sultanı Alparslanın veziri Nizamülmülk'ün Bağdat'ta 459/1067 yılında inşa ettirdiği meşhur medresedir. Abdülkerim Özaydın, "Nizamiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/190.

[5] Muhammed Ferruh Oruç, *Habbâzî'nin el-Muğnî Fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 8.

[6] "Mekkeli olmayıp bu şehirde misafirlik sınırlarını aşacak bir müddetle kalan kimse" demektir. Detaylı bilgi için bkz: Nebi Bozkurt, "Mücâvir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/444.

[7] Boynukalın, "Habbâzî", 591; Mahmut Rıdvanoğlu, "Habbâzî (Hanefî Fakihi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/342.

[8] Boynukalın, "Habbâzî", 591-592.

[9] Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/186.

[10] Rıdvanoğlu, "Habbâzî", 14/342.

[11] Boynukalın, "Habbâzî", 592.

[12] Bedreddin Mahmud b. Ahmed el- Ayni, *Ikdu'l-Cuman fi Tarih-i ehli'z-Zaman*, nşr. Muhammed Muhammed el-Emin (Kahire: b.y , 2010), 3/137.

Habbâzî, hicri 7. yüzyılda Hûcend ile Şam arasında yaşamıştır. Burası Moğol işgallerine kadar Karahanlıların, Harizmşahlar'ın ve Büyük Selçuklular'ın idaresinde bulunmuştur.[13] Habbâzî'nin yaşadığı dönem, Moğol istilalarının İslam âlemini son derece derinden etkilediği dönemlerdedir. Moğollar 616-617/1219-1220 yıllarında Harizmşahlar'a savaş açmış ve Habbâzî'nin de mensubu olduğu Hûcend şehrini ele geçirmiş ardından Buhara, Semerkand, Maveraünnehir bölgesinin tamamını kuşatmış ve bölgeye tamamen hâkim olup tüm halkı katliamdan geçirmişlerdir.[14] 1251'de Mengü Han'ın, Hülâgü'yü Moğol İmparatorluğunun doğusuna "ilhan" tayin etmesiyle güçlenen Hülâgü, 656/1258 yılında Bağdat'ta Abbasî Devletini yıkmış, halifeyi de katletmiştir. Kaynaklarda, binlerle neredeyse milyonla ifade edilen sayıda insanın katledildiği, şehirlerin harap olduğu, kütüphanelerin yakıldığı bunun için Bağdat'taki nehirlerin günlerce mürekkep renklerinde aktığı geçmektedir.[15] Suriye'ye yönelen Moğollar Irak'ta da korkunç katliamlar yapmaya devam etmişlerdir. Tam burada devreye giren Memlükler 658/1260 yılında Ayncalut savaşında Moğolları yenerek tarihe geçmişlerdir ve İslam âleminin diğer yerlerini Moğol işkence ve katliamlarından kurtarmışlardır.[16]

Habbâzî'nin tam hangi tarihlerde Harizm veya Bağdat'ta bulunduğu bilinmese de doğum ve vefat tarihleri dikkate alındığında Moğol hâkimiyetindeyken buralarda ilim aldığı ve ders verdiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu da Moğolların hâkimiyetleri esnasında yaptıkları tüm zulümlerine rağmen idarelerindeki Müslümanların şer'i ilimlerini tahsil etmelerine bir nebze müsaade ettiklerini ve Nizamiyye Medresesinde eğitim faaliyetlerinin yürütülmesine izin verdiklerini göstermektedir. Habbâzî 680/1281 yıllarından sonra Memlük hâkimiyeti altındaki Şam'a geldiğinde de Memlüklerden hürmet ve izzet görmüş, medreselerde talebe yetiştirmiştir. Tüm bunlardan Habbâzî'nin hem Moğol hâkimiyetinde hem Memlük hâkimiyetinde bulunup, her ikisinden de hürmet gördüğü, siyasete karışmadan yaşamını sürdürmeyi başardığı anlaşılmaktadır.[17]

Böyle bir süreçte yaşamış Habbâzî'nin şöhret kazanmasını sağlayan en önemli eseri onun Hanefî usûlüne dair yazdığı muhtasar eseri *Muğnî*'dir. Muhtasar geleneği fıkıh ilminin tarihiyle direk irtibatlı bir telif geleneğini yansıtmaktadır. İlk muhtasar metinler 3. Yüzyılda mezhep imamlarının ders halkasındakiler tarafından kaleme alınmışlardır. 4. Yüzyılda biraz daha gelişen muhtasarlar mezhep imamı ve talebelerinin tüm mesailerini gelişmiş fıkıh diliyle kapsama hedefinde yazılmış çalışmalardır.[18] H. 6. (12.) yüzyılın sonundan itibaren muhtasarların mezheplerle ilişkisi, fıkıh eğitimindeki yeri ile İslâm camiasına etkileri gibi farklı açılardan yeni bir döneme girilmiştir. Mezhepte esas kabul edilecek hükümleri belirleyecek muhtasarlar mezhebin ve bununla irtibatlı olarak taklidin sınırlarını çizen eserlerdir.[19] İlmî açıdan değerlendirildiğine Habbâzî'nin yaşadığı bu dönemde artık dört mezhebin de istikrar kazanmasıyla birçok usûl muhtasarları telif edilmiştir. Örneğin İbn. Kudame'nin (620/1223) *Ravzatü'n-Nazır'*ı, İbnü'l-Hacib'in (ö. 646/1249) *Muhtasar'*ı, Ahsikesi'nin (ö. 644/1247) *Müntehab'*ı, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-Vusûl*'ü gibi. Tüm bu muhtasar eserler kaleme alındıkları andan itibaren İslam camiası için her dönemde son derece önemli olmuş, büyük ilgi görmüş, öğrenciler tarafından ezberlenmiş, derslerde okutulmuş, şerhedilmiştir.

2. Eserleri

Habbâzî'nin eserlerinin usûl-i fıkıh, usûlüddin ve fıkıh alanında olduğu bilinmektedir. Kaleme aldığı eserlerin hangi alanlarda olduğu düşünüldüğünde Habbâzî'nin Hanefi fıkhı, usûlü ve Matüridî kelamında ihtisas sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun asıl uzmanlığı fıkıh ve usûl-i fıkıh alanıdır.

[13] Oruç, "*Hârizmi Şerhi"*, 12.
[14] Aydın Taneri, "Harizmşahlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/229.
[15] Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/432.
[16] İsmail Yiğit, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/92.
[17] Boynukalın, "Habbâzî", 595.
[18] Eyyüp Said Kaya, "Muhtasar (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 31/61.
[19] Kaya, "Muhtasar", 31/61.

2.1. *Şerhu'l-Muğnî*

Yazarın kendi eserine yazmış olduğu şerhtir.

2.2. *El-Hâdî*

Habbâzî'nin kelama dair yazmış olduğu eseridir. Bir Türk düşüncesi olan Maturidî geleneği benimseyen Habbâzî kelam ilminin tekamül döneminde İslam felsefesiyle Sünni-Maturidi kelam ilişkileri açısından önemli bu eserini kaleme almıştır.

2.3. *Hâşiye Ale'l-Hidâye*

Hanefi fıkhının temel eserlerinden sayılan *el-Hidaye*'nin şerhidir. Farklı isimlerle çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Eserin bazı yazmaları şu isimlerle kaydedilmiştir: *Müşkilatü'l-Hidaye, Hâşiye 'ale'l-Hidâye, Şerhu'l-Hidâye, el-Kifâye fi şerhi'l-Hidâye, Fevâidü'l-Hidâye, el-Habbâzîyye.*[20]

Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye*'si üzerine yazılan şerhinin Türkiye'de yaklaşık 26 yazmadan fazlası mevcuttur.. Bu eser Hanefî fıkhında meşhurdur ve kendisine sıkça atıflar yapılmaktadır. Kureşî bu eserin çok meşhur olduğunu ve insanların eğitimde kendisinden istifade ettiğini söylemiştir.[21]

2.4. *El-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh*

Hicrî 4 ve 6. yüzyılları kapsayan klasik dönemde Bağdat'ta Cessâs'ın usûl eseri ile ilk kapsamlı usûl eserini veren Hanefî usûlü, Debûsî ile Orta Asya'ya taşınmış ve Debûsî *Takvimu'l-Edille* eseriyle Pezdevi ve Serahsî'yi son derece etkilemiştir. Pezdevî'nin eseriyle birlikte artık klasik dönem Hanefî usûlü tertipli, olgunlaşmış, kapsamlı bir şekilde teşekkülünü tamamlamıştır.[22] Hanefî usûlü bundan sonra gelişimini Maveraünnehir'de devam ettirmiştir. Klasik sonrası olarak adlandırılan bu dönemde (6.yüzyıldan itibaren) medreseler ayrı bir önem kazanmaya başladığından artık daha çok muhtasar eserler verilmeye başlamıştır.[23] Bu muhtasar eserler içinde *Muğnî* büyük bir öneme sahiptir. Muhtasar eserlerin genelde amaçlamış olduğu gibi *Muğnî'*de de yazarın amacı, muhaliflere cevap vermek veya konuları en ince detayları ile ele almak değil medreselerde okunması gibi özel amaçlardır.[24] Eseri şerheden yazarlardan biri olan Siğnaki (714/1314) *Muğnî* için onun, elden ele gezen, insanlar tarafından ezberlenen, okuyup öğrenmek için öğrencilerin birbiriyle yarıştığı bir eser olduğunu belirtmiştir. Pek çok yazması olan bu eser Mekke Ümmü'l Kura Üniversitesi'nden Muhammed Mazhar Beka tarafından neşredilmiştir. *Muğni*, birisi yazarın kendisine ait olmak üzere birçok şerh çalışmasına konu olmuştur. Habbâzî'nin kendisine ait olan şerhi yine Muhammed Mazhar Bekâ tarafından neşredilmiştir.[25] Hanefî usûl muhtasarları içinde *Muğnî* yazarı tarafından şerhedilen ilk metin olma özelliğine sahiptir.[26] 8. Yüzyıla gelindiğinde ise Nesefî (ö. 710/1310) muhtasarı olan *Menar'*ı ve Sadrüşşeria (ö. 747/1346) kendi muhtasarı *Tenḳīḥu'l-uṣûl*'ü şerh ederek Habbâzî'nin yolunu izlemişlerdir.[27]

Habbâzî'nin eseri *Muğnî* incelendiğinde O'nun, tıpkı çağdaşları gibi, Pezdevî'nin *Usûlu'l-Pezdevî* diye tanınan *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti ilmi'l-Usûl* adlı usûl eseri ile Serahsî'nin *Usûl'*ünden etkilendiği açıkça görülmektedir. Zaten Serahsî ve Pezdevî usûlleri de birbirlerine son derece benzerdir. Pezdevî'nin eserine göre daha geniş olan Serahsî'nin usûlü Pezdevî'de kapalı kalan konuları

20 Rıdvanoğlu, "Habbâzî", 14/343.
21 Boynukalın, "Habbâzî", 14/593.
22 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 52.
23 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 52.
24 Oruç, "*Hârizmi Şerhi"*, 27.
25 Oruç, *Hârizmi Şerhi",* 9.
26 Boynukalın, "Habbâzî", 606.
27 Detaylı bilgi için bkz: Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/454-458; Ferhat Koca, "Menârü'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/118-119.

aydınlatmıştır.[28] Genel olarak *Muğnî* de bu Serahsî-Pezdevî çizgisinde olsa da müellif yalnızca bir yerde Serahsî'ye atıfta bulunmuştur.[29] Pezdevî ve Serahsî'den farklı olarak *Muğnî*'de Habbâzî, *hurûfu'l-meânî* başlığını eserin sonunda incelemiştir. *Muğnî* ile aynı asırda yazılan Ahsikesî'nin (ö. 644/1247) *Müntehab'*ında da bu başlık eserin sonunda incelenmiştir. Serahsî ve Pezdevî'nin aksine bu başlığı eserlerinin sonunda incelemeleri onu müstakil bir *usûl-i fıkıh* konusundan ziyade dilbilime ait bir konu olarak görmeleri sebebiyledir.[30] Her ne kadar Pezdevî ve Serahsî'nin sıralaması daha akla uygun görünse de bu durum *Muğnî* ve *Müntehab'*ın muhtasar eser olmaları sebebiyle son derece makuldur. Konuların sıralanış sırası bakımından eserinde daha çok Serahsî'yi takip eden Habbâzî, bu yönüyle eserin daha sistematik olan *Usûlü'l-Pezdevî*'den ve dolayısıyla Pezdevî'yi takip eden *Müntehab*'tan geride kalmasına sebep olmuştur. Buna rağmen *Muğnî,* üzerine yazılan ondan fazla şerhin eserin telif edildiği andan itibaren yaklaşık iki yüzyıl içinde yazılması dikkate alındığında, o dönemde büyük bir ilgiya mazhar olan, ezberlenen, medreselerde yükseköğrenim seviyesine ders kitabı olarak okutulan bir başucu eseri olma mertebesinde olduğu anlaşılmaktadır. Klasik sonrası bu dönem usûl eserleri ve muhtasarları anılırken *Muğnî, Müntehab'*ın *Menar'*ın ve *et-Tenkîh*'in ardından ismi mutlaka anılan bir eser olma özelliğindedir.[31] İlk zamanlarda *Muğnî* ile *Müntehab* neredeyse aynı ilgiyi görmüşlerdir. Ancak zaman içinde *Müntehab* özellikle Hint coğrafyasında ilerlemiş üzerine şerhler yazılmaya devam etmiş, *Muğnî* ise zaman içinde ondan geri planda kalmıştır. Neredeyse aynı muhtevaya sahip bu iki eserden *Müntehab*'ın daha sistematik olması muhtemelen eğitimde daha kullanışlı olmuş ve onu öne çıkarmıştır.[32]

Habbâzî eserinde bazı konularda Serahsî'deki eksiklikleri fark etmiş ve telafi yoluna gitmiştir. Örneğin, şer'i delilleri Serahsî, *mûcib* ve *mücevvez* yani *kat'i* ve *zannî* olarak ikiye ayırdıktan sonra kat'i delilleri Kitab, Hz. Peygamber'in ağzından işitilen sünnet ve Hz. Peygamberden tevatüren gelen sünnet ile icma olarak sıralamıştır.[33] Mücevviz delillerin neler olduğundan ise bahsetmemiştir. Habbâzî ise bu eksiği Serahsî'nin hocası Debûsî'ye giderek telafi etmiş, onun gibi mücevviz delilleri, müevvel ayet, tahsis edilmiş umum, haber-i vahid veya sahabe haberi ve kıyas olarak açıklamıştır.[34]

Habbâzî'nin usûl konularını işlerken *Muğnî'de* genel olarak çokça ayet ve hadis örnekleri kullanması ve bu örneklerle delil getirmesi anlaşılması zor olan bazı usûlî konuların daha kolay anlaşılmasını ve daha rahat okunan bir eser olmasını sağlamaktadır.[35]

Eserinde Habbâzî konuları genelde muhtasarlarda olduğu gibi bâblara ve fasıllara ayırarak işlemiştir. Eserin konuları, işleniş sırasına göre, şöyle sıralanmıştır:

Bâbu'l-emr[36]

Faslun fî hükmi'l-vâcibi bi'l-emr[37]

Faslun fî sıfati'l-husni li'l-me'mûri bih[38]

Bâbu'n-nehy[39]

Faslu'n-nehyi fî sıfati'l-kubh[40]

---

[28] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 191.
[29] Ömer b. Muhammed b. Hûcendi el Habbâzî, *El-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Muhammed Mazhar Beka (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 2013), 364.
[30] Boynukalın, "Habbâzî", 599.
[31] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 55.
[32] Boynukalın, "Habbâzî", 606.
[33] Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Şems es-Serahsi, *el-Usul*, nşr. Ebu'l Vefa el-Afgani. (Beyrut: Dâru'l Marife, 1431)
[34] Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvimü'l-Edille.* (Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 159.
[35] Nurullah Agitoğlu, "Hanefî Usûlcü Habbâzî'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish*, 12/20 (2017), 61.
[36] Habbâzî, *Muğnî*, 28.
[37] Habbâzî, *Muğnî*, 52.
[38] Habbâzî, *Muğnî*, 60
[39] Habbâzî, *Muğnî*, 67.
[40] Habbâzî, *Muğnî*, 72.

Faslun fî beyâni esbâbi'ş-şerâi'[41]

Faslun fi'l-azîmeti ve'r-ruhsat

Bâbu vücûhi'n-nazmi sîgaten ve luğaten[42]

Bâbu vücûhi'l-beyân[43]

Bâbu vücûhi isti'mâli'n-nazm[44]

Bâbu ma'rifeti vücûhi'l-vükûf alê ahkâmi'n-nazm[45]

Bâbu'l-huceci'ş-şeriyye[46]

Kitâb[47]

Sünnet[48]

Faslun fi'l-muâraza[49]

Bâbu'l-beyân[50]

Faslu mütâbaati ashâbi Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem, radıyallâhu anhum[51]

Bâbu'l-icma'[52]

Bâbu'l-kıyas[53]

Faslun ve izâ kâmeti'l-muârada kâne's-sebîlu et-tercih[54]

Faslun fi'l-intikal[55]

Faslun sümme cümletü mâ yesbütü bi'l-huceci şey'âni[56]

Faslun ihticaci bilâ delîl[57]

Faslun fi beyâni'l-ehliyet[58]

Bâbun fi'l-umûri'l-mu'teriza ale'l-ehliyet[59]

Faslun fi'l-avâridi'l-müktesebe[60]

Bâbu hurûfi'l-meânî.[61]

Eserin bâb başlıklarının Serahsî ve Pezdevî'nin usûllerinin bâb başlıkları ile karşılaştırılması ek1 tabloda metnin sonunda verilmiştir.

---

[41] Habbâzî, *Muğnî*, 80.
[42] Habbâzî, *Muğnî*, 93.
[43] Habbâzî, *Muğnî*, 125.
[44] Habbâzî, *Muğnî*, 131.
[45] Habbâzî, *Muğnî*, 149.
[46] Habbâzî, *Muğnî*, 183.
[47] Habbâzî, *Muğnî*, 185.
[48] Habbâzî, *Muğnî*, 189.
[49] Habbâzî, *Muğnî*, 224.
[50] Habbâzî, *Muğnî*, 237.
[51]Habbâzî, *Muğnî*, 266.
[52] Habbâzî, *Muğnî*, 273.
[53] Habbâzî, *Muğnî*, 285.
[54] Habbâzî, *Muğnî*, 327.
[55] Habbâzî, *Muğnî*, 334.
[56] Habbâzî, *Muğnî*, 335.
[57] Habbâzî, *Muğnî*, 353.
[58] Habbâzî, *Muğnî*, 362.
[59] Habbâzî, *Muğnî*, 369.
[60] Habbâzî, *Muğnî*, 383.
[61] Habbâzî, *Muğnî*, 407.

2.4.1. *Muğnî* Üzerine Yapılan Çalışmalar[62]

1. Habbâzî; *Şerhu'l Muğnî***,** yazarın kendi şerhidir.

2. Alaeddin Ali b. Mansur b. Nasır el-Kudsî (746/1345)[63]: Hanefî usûlcüsünün Kudüs'te ders verdiği bilinmektedir. *Şerhu'l-Muğnî fi usûli'l-fıkıh* isimli şerhi bulunmaktadır.

3. Kıvamüddin Ebu'l-Fütuh ve Ebu Muhammed Mes'ud b. Muhammed b. Muhammed el-Kirmani (662-748/1264-1348): Mısır'da fetva mercii olan fakihin usûl ve fıkıh alanında eserleri bulunmaktadır. *El-Mukni fi şerhi'l-Muğnî* eserinin de yazması bulunmaktadır.

4. Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, İbnü't-Türkmani el-Mardini: *El-Kaşifü'z-zihni fi Şerhi'l-Muğnî* isimli iki ciltlik şerhi bulunmaktadır.

5. Şihabeddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İbrahim b. Eyyub el-Halebi el-Ayntabi ed-Dımaşki: *Fethu'l-Mücni Şerhu'l-Muğnî* isimli şerhi bulunmaktadır. Usûl, fıkıh ve dil dallarında söz sahibi bir fakihtir.

6. Cemaleddin Ebu'l-Mehasin ve Ebü's-Sena Mahmud b. Siraceddin Ahmed b. Mes'ud, İbnü's-Sirac el-Konevi: *Şerhu'l Müntehi ale'l-Muğnî* isimli şerhi bulunmaktadır. Dımaşk kadılkudatlığı yapan fakihin aynı zamanda akaid, hadis, tefsir, fıkıh ve usûl alanlarında da eserleri bulunmaktadır.

7. Siraceddin Ebu Hafs Ömer b. İshak b. Muhammed el-Hindi el-Gaznevi: *Şerhu'l-Muğnî* isimli eseri vardır. Tez olarak da çalışılmıştır. Bedreddin Ayni bu şerhi *Muğnî'*nin en açık yazılan şerhi olarak vasıflandırmıştır.

8.Müeyyedüddin Ebu Muhammed Mansur b. Ahmed b. Yezid el-Harizmi el-Kaani: *Şerhu'l-Muğnî* isimli çalışması bulunmaktadır. Tez olarak çalışılmıştır.[64]

9. Abdurrahman (veya Abdullah) b. Muhammed b. Ahmed, İbnü's-Saiğ: *Şerhu'l-Muğnî* adlı şerhinin yazması da bulunmaktadır.

10. Muhammed b. Şerefeddin el-Hac el-Harizmi, Necm el-Hanevi: *El-Muknî fi Şerhi'l-Muğnî* isimli şerhinin yazmaları da bulunmaktadır.

11. Alaeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Esved, Kara Hoca el-Karahisari er-Rumi: 787/1385'de tamamladığı *Şerhu'l-Muğnî* adındaki şerhinin yazması bulunmaktadır.

12. Mustafa b. Yusuf b. Murad el-Eyyubi, Eyyubizade el-Mostari: Mostar'da doğmuş, orada müftülük yapmış farklı alanlarda da 26 eseri bulunan bir alimdir. *Fethu'l-esrar fi şerhi'l-Muğnî* isimli şerhi Medine'de iki farklı yüksek lisans tezinde çalışılmıştır.

---

[62] Boynukalın, "Habbâzî", 600-605.

[63] 2, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13 numaralı şerhlerin isimleri İslâm Ansiklopedisinde de geçmektedir: Rıdvanoğlu, "Habbâzî", 14/343.

[64] Muhammed Ferruh Oruç, "Habbâzî'nin el-Mugnî fî usûli'l-fıkh adlı eserine Harizmi tarafından yapılan şerhin tahkik ve tahlili", yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalı, 2015.

13. Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-İspiri el-Gazali el-Halebi: *el-Müstağni şerhu'l-Muğnî* isimli yarım kalan bir eseri bulunmaktadır.

14. *Hâşiye ale'l-Muğnî:* Meçhul bir müellife ait bu yazma eserin sonunda Ahmed b. Zekeriyya b. Yahya tarafından 837 yılında yazıldığı belirtilmiştir.

15. *Hâşiye Ale'l-Muğnî fi'l-Usûl*: Meçhul bir müellife ait bu çalışmada önce *Muğnî* metni yazılmış ardından *kitabü'l-Havaşi* adıyla bir *hâşiye* yazılmıştır. El yazması bulunan bu çalışmanın metin kısmının sonunda Hüseyin b. İbrahim el-Hanefî et-Tokati tarafından 732 (9 Ağustos 1332) tarihinde Sivas'ta yazıldığı belirtilmiştir.

3. Habbâzî'nin Sünnet Bahsinde Öne Çıkan Görüşleri

Sünnetin hüccet oluşu ile ilgili bir ihtilaf bulunmamakla birlikte tartışılan meseleler sünnetin nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı hususu ile ilgilidir. Hanefî âlimler gerek ahad habere yaklaşımları gerek sünnet, haber, rivayet anlayışları ile bazen diğer usûlcülerden ve hadisçilerden ayrılabilmektedirler. Habbâzî de bazı görüşleri ile hadisçilerden ve diğer usûlcülerden ayrılan fakihlerdendir.

Habbâzî eseri *Muğnî*'de Sünnet başlığını müstakil şekilde ele almış, bu başlığın içinde mütevatir, meşhur, haber-i vahid konularını genişçe işlemiştir. Hanefîlerin özellikle önemsediği, kabul ettiği ve kullandığı prensiplerden olan *umumu'l-belva* ve *manevî inkıta* konularını da işlemiştir. Hadis tahammül yolları, eda yolları, rivayet lafızları, *muhtelifu'l hadis*, mana ile rivayet gibi birçok hadis usûlü konularına da yer vermiştir.[65] Habbâzî sünnet bölümünün başında önce sünneti *mürsel* ve *müsned* şeklinde iki kısma ayırmıştır. Ardından sahabî mürsellerinin de başka bir sahabîden duyularak sema yoluyla alındığı kesin olduğundan kabul edileceğini açıklamıştır. Sünneti takip edilen yol olarak tanımlayan Habbâzî sahabe kavlini de sünnetin içinde mütalaa etmiştir. Tüm bunları kişinin yapma yükümlülüğü açısından vacibe yakın mükellefiyette değerlendirmiştir. Terk etme noktasında ise vacipte *ikab* gerekirken, sünneti terk edene *itab* edilmektedir.[66]

Habbâzî, mütevatir hadisi *sayılamayacak derecede bir topluluğun, çoklukları, adaletleri ve yerlerinin farklılığı nedeniyle yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir nitelikte ve bu özelliği de Hz. Peygamber'e (sav) ulaşıncaya dek taşıyan haber* [67]şeklinde tanımlamıştır. Beş vakit namaz, bu namazların kaç rekât oldukları ve zekat miktarlarını da örnek vermiştir.[68] Tevatür haber için adalet şartını koşan Habbâzî'nin bu yaklaşımı önemlidir. Çünkü ne hadisçilerde ne usûlcülerde böyle bir yaklaşıma rastlamak çok zordur.[69] Mezhepte kabul gören genel görüşe göre mütevatir haber yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir kalabalığın yine aynı özellikteki bir topluluktan yaptığı rivayet şeklinde tanımlanmıştır. Bu yalnız ilk üç dönemle kayıtlıdır.[70] Mütevatir haberin zarurî ilim ifade ettiğini belirten Habbâzî, onu inkâr edenin dinini, dünyasını inkar eden, ana-babasını bilmeyen kişi gibi olduğunu söylemektedir.

Mütevatir haberin arkasından meşhur habere geçen Habbâzî, meşhur haberin tanımını, ilk râvilerde haber, âhâd haber konumundayken sonraki nesillerde sayılarının yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak derecede arttığı haber, şeklinde yapmaktadır. Habbâzî'nin de içinde olduğu bu görüşteki Hanefîler, bir rivayetin meşhur olabilmesi için ilk üç nesildeki fakihler arasında meşhur kabul edilmesini şart koşmuşlardır. Meşhur haberi inkâr etmenin tekfire yol açmadığı kanaatinde olan İsâ b. Ebân'ın görüşlerine yer veren Habbâzî, İsâ b. Ebân'a katıldığını, sahih görüşün bu olduğunu, çünkü

[65] Habbâzî, *Muğnî*, 189-224.
[66] Habbâzî, *Muğnî*, 189-195.
[67] Agitoğlu, "Hanefî Usûlcü Habbâzî'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı", 59.
[68] Habbâzî, *Muğnî*, 191.
[69] Agitoğlu, "Hanefî Usûlcü Habbâzî'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı", 59. ; Gazzâli'nin genel kabul gören tevatür haber şartları için bkz: Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâli et-Tûsi, *El-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdisselam Abdişşafi (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l İlmiyye, 1993), 254-264.
[70] Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 96.

meşhur haberin asılda haber-i vahid olduğunu vurgulamıştır. O, meşhur haberin *ilm-i tuma'nine* olduğunu söylemiştir. İlk kez İsâ b. Ebân tarafından ortaya konulan *ilm-i tuma'nine* kavramı, meşhur haberin bilgi değerini göstermek için Hanefîlerde sık rastlanan bir kavram olup zanla ilim arasını ifade etmektedir.[71] *İlm-i tuma'nine* kavramı mütevatir haber kadar kesin bilgi ifade etmeyen yani *ilme-l yakîn* olmayan ancak ahad haber kadar zan seviyesinde de olmayan bilgidir. Kesin bilgiye daha yakın bir anlamı vardır.[72]

Haber-i vâhidi de genişçe işleyerek ele alan Habbâzî, haber-i vâhidi, ne meşhur ne mütevatir derecesine ulaşmayan, bir veya iki râviden rivayet olan haber şeklinde tanımlamış ve hem din hem dünya hususunda amel edilmeye müsaittir diyerek hüccet saymıştır. Zann-ı galip ifade ettiğini söylediği haber-i vâhid hakkında kendisiyle amel edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Eserinde konuları işlerken bolca örnekler veren Habbâzî, haber-i vâhidin Kuran ve meşhur sünnete aykırı olmamasını ifade etmiş *musarrat* hadisini, Ebî Vakkas rivayetini örnek vermiştir. Haber-i vâhidin şâz kalmamış olmasını, *umumu'l belva*ya da aykırı olmaması gerektiğini belirtmiş ve rükûda ellerin kaldırılmasını örnek vermiştir. Ahad haberi verende dört şart aramıştır. Bunlar İslam, adalet, akıl ve zapttır. Bu şartların hepsini tek tek açıklamıştır, kendi içlerinde de çeşitlendirmiştir. İslam şartını; Allah'ın sıfatlarını ve esmalarını tasdik ve ikrar etmek, adaleti istikamet olarak beyan eden Habbâzî, akıl içinse Allah'ın yardımı ile duyu organlarının ulaşma noktasından sonra kalbin kendisiyle istenilen şeyleri gördüğü bir nur tanımını vermiştir. Zapt bütün gücüyle ve başka bir şeye götürmeyecek şekilde kelamı işitilmeyi hak ettiği gibi işitmek, manasını anlamak ve ezberleyip muhafaza etmektir. Metnin ve mananın zaptı olarak iki kısımda incelemiştir. [73]

Fakih olan râvînin rivayetini tercih ettiğini de açık bir şekilde beyan etmektedir. Râvinin özelliklerinden bahsederken içtihad ve fakîhliği ile bilinen râviye dört halifeyi örnek vermiş ve bunların rivayeti ile kıyası terk edeceğini söylemiştir. Adalet ve zapt oluşu ile tanınmasına rağmen fakîh olmayan râviden bahsederken Ebû Hureyre'yi ve Enes b. Malik'i örnek veren Habbâzî, bu haberi kıyasa arzedeceğini belirtmiştir. Hz. Aişe'nin "ölünün arkasından ağlanmasının ona azap olacağı" ile ilgili rivayeti kabul etmemesini örnek vermiştir.[74]

Sonuç

Usûl eserlerinin kapsamlı bir şekilde oluşmasıyla artık daha kullanışlı, öz bilgiler barındıran, ders kitapları olarak okutulan muhtasar eserlere rağbet artmış ve klasik sonrası dönemde şöhret bulan eserler daha ziyade muhtasarlar olmuştur. Hanefî muhtasar gelenek incelendiğinde, zaman içinde geri planda kalsalarda bazı eserler özellikle göze çarpmaktadır. Çalışmanın temelini oluşturan Ebu Muhammed Celaleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hûcendi Habbâzî'nin tanınmasını sağlayan da Hanefî muhtasar usûl eseri olan *Muğnî* olmuştur. *Muğnî* hicri yedinci asırda yaşayan Habbâzî'nin Pezdevî ve Serahsî'nin usûl eserlerindeki bilgileri temel alarak oluşturduğu kimi zaman gördüğü eksiklikleri farklı kaynaklardan telafi ettiği yüzyıllar boyunca yükseköğrenimde ders kitabı olarak okutulmuş bir eserdir.

Kelama dair *el-Hâdî* isimli bir eseri de bulunan Habbâzî'nin aynı zamanda Mergînânî'nin meşhur eseri *el-Hidâye* üzerine yazdığı bir şerhi de bulunmaktadır. Kendi eseri olan *el-Muğnî*'ye yine kendi yazmış olduğu şerhi bulunan Habbâzî'nin Hanefî usûlcüleri arasında kendi eserine şerh yazması bakımından bir ilk olduğu ve kendisinden sonra yaşamış ve muhtasar geleneğine önemli eserler kazandırmış olan Nesefî ve Sadrüşşeria gibi önemli fâkihlere örnek olduğu bilinmektedir.

Habbâzî'nin hayatı incelendiğinde onun siyasî olarak çok karışık bir dönemde yaşamasına rağmen ilim faaliyetlerine devam etmeyi başardığı, siyasete dâhil olmayıp mevcut yönetimlerle sulh içinde hayatını ikame ettirdiği görülmüştür.

Muğnî dikkate alındığında hem dönemin Hanefî usûl anlayışına dair tespitlerde bulunulurken hem de Habbâzî'nin *Maturidi* kelamî kişiliğe sahip olması ve bu konuda da tekâmül döneminde sayılabilen

[71] Yunus Apaydın, "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/370. İlm-i tuma'nine kavramının terimleşme süreciyle ilgili farklı yaklaşımlar için bkz: Bedir, *Fıkıh,* 136.
[72] Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 98-99.
[73] Habbâzî, *Muğnî*, 194-201.
[74] Habbâzî, *Muğnî*, 202.

önemli bir eser telif etmesi onun çok yönlü ilmî kişiliğe sahip olmasını göstermekle birlikte eserlerinden klasik sonrası dönemin fıkıh-kelam ilişkisine dair ipuçlar elde etmemizi sağlamaktadır. Çalışmamızın konusu hayatı ve eserlerinden sonra fıkıh usûlünde sünnete dair öne çıkan görüşleri olduğundan bu konuya değinilmese de *el-Hâdî* ve *el-Muğnî* isimli önemli bu iki eserinin birlikte incelenmesi ile Habbâzî'nin bu alana da ışık tutabilecek derecede ilmî zenginliğe sahip bir âlim olduğunu gösterecektir.

Ek 1: Habbâzî'nin *Muğnî* isimli eserinde örnek aldığı *Usûlü Pezdevî* ve *Usûlü Serahsî'*nin bâb başlıklarına göre konuyu işleyiş sıralamaları şu şekildedir.

USÛLÜ PEZDEVÎ	**MUĞNÎ**	**USÛLÜ SERAHSÎ**
Kitap	Bâbu'l-emr	Bâbu'l-emr
Bâbü'l-emr	Bâbu'n-nehy	Bâbu'n-nehy
Bâbü'n-nehy	Bâbu vücûhi'n-nazmi sîgaten ve luğaten	Bâbu beyân mea'nî'l-hurûf
Bâbu hurûfi'l-meânî	Bâbu vücûhi'l-beyân	Bâbu beyâni'l-âhkâm es-sabite. Bi zâhire'n-nas dûne'l-kıyas ve'r-rey
Bâbu beyâni esbabi şer'iyye	Bâbu vücûhi isti'mâli'n-nazm	Bâbu'l hucceti şer'iyyeti ve âhkâmiha
Bâbu beyâni aksâmis'-sünne	Bâbu ma'rifeti vücûhi'l-vükûf alê ahkâmi'n-nazm	Bâbu'l-kelâm fi kabûli ahbaru'l-âhad ve'l amelü biha
Bâbu'l beyân	Bâbu'l-huceci'ş-şeriyye	Bâbu'ş-şehadeti etîku min bâbi'r-rivaye
Bâbu beyâni tağyir	Bâbu'l-beyân	Bâbu'l-infak
Bâbu şer'u men kablena	Bâbu'l-icma'	Bâbu'l-beyân
Bâbu icma	Bâbu'l-kıyas	Bâbu'n-nesh cevâza ve tefsira

Bâbu'l kıyâs	Bâbun fi'l-umûri'l-mu'teriza ale'l-ehliyet	Bâbu'l kelâm fi ef'ali'n-Nebi (a.s)
Bâbu'l hükmü'l illet	Bâbu hurûfi'l-meânî	Bâbu'l kıyâs
Bâbu'l muaraza		Bâbu vucuhu'l İhticâc bima leyse bihucceti mutallega'l ihticâc bilâ delil
Bâbu beyâni'l-akl		Bâbu vucûhu'l İ'tiraz ale'l illel
Bâbu beyâni'l ehliyet		Bâbu't-tercîh
		Bâbu vucûhu'l i'tiraz ale'l-İlleli't-tardiyyeti elleti yecûzu'L ihticâcü biha
		Bâbu egsami'l-âhkâm ve esbâbiha
		Bâbu ehliyeti'l âdemi livucûbi'l hukuku lehu ve aleyhi

Kaynaklar

Agitoğlu, Nurullah. "Hanefî Usûlcü Habbâzî'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı". *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish* 12/20 (2017), 61. http://dx.doi.org/107827/TurkıshStudies.12332.

Apaydın, Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29/370. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Atar, Fahrettin. "Abdülazîz el-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1/186-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Ayni, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *Ikdu'l-Cuman fi Tarih-i ehli'z-Zaman*. nşr. Muhammed Muhammed el-Emin. 4 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye , 2010.

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2. Basım, 2017.

Boynukalın, Mehmet. "Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (ııı) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Hanefi Usûlündeki Yeri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 589-609.

Bozkurt, Nebi. "Mücâvir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31/445. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvimü'l-Edilleti fî Usul'il-Fıkıh.* Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Dûrî, Abdülazîz. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 4/432. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *El-Mustasfâ.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Habbâzî, Ömer b. Muhammed. *El-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh*. Nşr. Muhammed Mazhar Beka. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 2.Basım, 1434/2013.

Kaya, Eyyüp Said. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31/61. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kurtuluş, Rıza. "Hûcend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18/272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Oruç, Muhammed Ferruh. *Habbâzî'nin el-Muğnî Fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizamiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33/190. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed, *Usûlü Pezdevi*. Thk. Said Bektaş. Beyrut: b.y 2.Basım, 1403/1983.

Rıdvanoğlu, Mahmud. "Habbâzî (Hanefî Fakihi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14/342. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Şems. *El-Usûl.* Nşr. Ebu'l Vefa el-Afgani. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l Marife, 1431/2010.

Şaban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 36. Basım, 2021.

Taneri, Aydın. "Harizmşahlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16/228-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yiğit, İsmail. "Memlükler". "*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

***Hüsün* ve *Kubuh* Açısından *İbâha* Hükümlerinin Değerlendirilmesi**

An Evaluation of *Ibāḥah* Provisions in Terms of *Husn* and *Qubḥ*

Muhammed Kâmil DEMİRTÜRK*

Özet

Teklifî hükümler içinde *tahyir (seçilebilirlik)* hitabını barındıran *ibâha* hükmü, fakihlerin çoğunun benimsediği görüşe göre mükellefe fiili amel yahut terk noktasında serbestlik tanımaktadır. Şâri'in emir ve nehy hitabının gerektirdiği *icâb-tahrim* hükümleri ise mükellefe yükümlülük gerektirmekle beraber bu hükümler fiillerin sonuçlarına *hüsün* yahut *kubuh* vasfını bağlamaktadır. Şâri'in kulların maslahatını gözettiğine yönelik olan icmâa dayanarak nassın nehyettiği fiillerin eserine *kubuh*, nehyetmediği fiillerin eserine *hüsün* niteliğinin verilmesinde usûlcüler arasında görüş birliği vardır.

Hakkında nas mevcut olmadığı gibi nehyini de gerektiren bir karinenin bulunmayışıyla *ibâha* hükmünü alan meseleler/fiiller ise *ibâha*nın şer'îliği yahut aklîliği ihtilafı dolayısıyla yoruma açık bir alan meydana getirmiştir. Emir hitabının taalluk etmediği halde karineler ışığında *nedb* hükmünü alan meselenin muhayyerlikle beraber amel edilmesine yönelik nehyini gerektiren bir hususu da barındırmaması, ibâha hükmüyle uyumluluk arz ettiğini göstermektedir. *Mendub* vasfını alan fiil (*eser*) için mükellefe –amel edilmesi halinde övülmeyi (*medh*) hakettirmekle beraber- muhayyerlik oluşturmaktadır. Aynı şekilde *nehy* hitabının taalluk etmediği *mekruh* bir fiil (eser) için mükellefe –hafife alarak kasıtla amel etmesi durumunda ayıplanma, kınanma (*zemm*) gibi karşılığı olmakla birlikte- *ibâha*da olduğu gibi muhayyerlik tanınmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla mükellefin fiilleri için *icâb-tahrim* hükümlerinin doğrudan taalluk etmediği *tahyir* hitabının geniş sahası, *mübah* fiillerin *hüsün-kubuh* değerlerinin niteliği yönünden tartışmaya açıktır. Terkedildiğinde failini kınanma ve cezaya müstehak kılmadığı halde Şâri' ibâha hükmünü emir hitabıyla vahyetmektedir. Amelini nehyetmediğinden *hüsün* değeriyle vasıflanabileceğini zikreden usûlcüler mevcut olduğu gibi, övgü ve kınanmaya konu olmadığı için *hüsün-kubuh* değerleriyle vasıflanmasının tartışmalı olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde *hüsün-kubuh* değerlerinin usûl-i fıkh ilmindeki yeri, *teklifî* hükümlere taalluku ve *ibâha* hükmüne neden olan *tahyir* hitabı ile ilişkisi tahlil edilmektedir. İkinci bölümünde mesele hakkında nassın olup olmaması açısından *ibâha*nın şer'îliğine yönelik yaklaşımlar ve bu yaklaşımların hüsün-kubuh değerlerinin taallukuna etkisi ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Usûl'ül-fıkh*, *İbâha*, Şer'î ahkâm, Vucûbiyet, *Tahyir* hitabı, Hüsün, Kubuh, *Zemm*, *Medh*.

Abstract

According to the opinion adopted by the majority of jurists, the rulings of *ibāḥah*, which includes the *takhyir* (selectivity) among the rulings of *takālīf*, gives the *mukallaf* the freedom of carrying out actions or abandoning them. The rulings of *ījāb wa taḥrīm*, which are necessitated by the do's and don'ts addresses of *Shāri'*,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı, e-posta: demirturk.muhammedkamil@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0002-5779-0475

make the *mukallaf* responsible and at the same time make the works of the acts inscribed as *husn* and *qubḥ*. As for the fact that *Shāri'* is observing the interest of the public on the basis of *ijmā'*, there is no dissenting opinion among the jurists in assigning the quality of *qubḥ* to the work of the prohibited acts, and *husn* to the work of the non-prohibited acts.

The actions that the rulings of *ibāḥah* have been passed on due to a *qarinah* that necessitates its prohibition as well as maybe there is a *nass* (text) for them or not, have created an open area for commentations due to the disagreement on the legality or rationality of *ibāḥah*. The fact that the issue, which procured the ruling of *nadb* in the light of *qarinah* even though the discourse of the command is not related, does not include an issue that requires the prohibition of acting together with the volition. This shows that it is in compliance with the rulings of the *ibāḥah.* The act that is qualified as *mandūb* creates right to choose for the *mukallaf*, although it deserves praise if it is done. Likewise, an act that is *makrūh* which is not related to *nahy* requires the *mukallaf* to be given right to choose too, as in *ibāḥah*, although it has a counterpart like *zamm* (shame, condemnation) if he acts intentionally by taking it lightly. Therefore, the wide scope of the address of *takhyīr*, which is not directly related to the rulings of *ījāb-taḥrīm* for the acts of the *mukallaf*, forms the basis for opposing views in terms of the quality of the *husn-qubḥ* values of permissible acts. Even though when abandoned, it does not make the perpetrator worthy of condemnation and torment, in this situation, the *Shāri'* reveals the decree of *ibāḥah* in an imperative way. There are jurists who indicated that someone like this can be qualified with the value of *husn* because it is not a prohibited act that was done, and there are also some who stated that it is controversial to qualify him with the value of *husn-qubḥ* since it is not a subject regarding praise and condemnation.

In the first section of the study, the values of *husn-qubḥ*, its place in the knowledge of *uṣūl al-fiqh*, its reference to propositional rulings and its relation with the address of *takhyīr*, which causes the ruling of *ibāḥah*, are analyzed. In the second section, the approaches to the legality of *ibāḥah* in terms of whether there is a *nass* about the issue and the effect of these approaches on the influence of the values of *husn-qubḥ* are discussed.

Keywords: *Uṣūl al-Fiqh*, *Ibāḥah*, Sharia Rulings, Necessity, Address of *Takhyīr*, *Husn*, *Qubḥ* , Condemnation, Praise.

Giriş

Şâri'in hitabıyla yahut vahyî delilin bulunmaşıyla *(meskûtun anh)* mükellefe tanınan muhayyerlik hâli, *mübâh* hariç diğer teklifî hükümlere ilişkilendirilen *medh* (övülme)-*zemm* (kınanma) yahut *sevâb-'ikâb* gibi neticelerin bahsedilmediği bir konuma sahiptir. *Vâcib* bir fiilin amelinin *medh* ve *sevâbı* gerektirmesi, *mendûb*un terkinin *zemm* yahut *'ikâb* sebebi addedilmediği halde ameliyle *medh* ve *sevâb* yönünün taalluk etmesi *hüsün* değerinin bu hükümlere ne şekilde ilişkilendirildiğinin göstergeleridir. *Haram*la amelin *zemm ve 'ikâb*ı gerektirmesi, *haram* bir fiilde bulunmanın *kubuh* değeriyle vasıflanmasını sağlamaktadır. *Mekrûh*un ameli konusunda ise ne kat'î bir nehy ne de *'ikâb* mevzu olmadığından, *mekrûh* bir fiilde bulunmanın *hüsün-kubuh* değerlerinden hangisi ile vasıflanacağı noktasında ihtilaf meydana getirmiştir.

Fâilin *vâcib* olan *muvakkit* bir ibadeti, ibadetin belirlenmiş olan zaman sınırları çevçevesindeki herhangi bir anda *edâ* edebilmesi, mükellefe vakit yönünden muhayyerlik tanındığını göstermektedir ki bu durum *vâcib* kategorisi içerisindeki zikredilen *mübâh* hususlardan biridir. *Mendûb* bir fiil nehyedilmediği için mükellefin bu fiili terk etme hakkına sahip olması da, *mübâh*ın *mendûb*u kapsayıcı bir alana sahip olduğunun göstergesidir. *Haram* bir fiilin zaruret halinde ruhsata konu olması cihetiyle mükellefe geçici serbestiyet sunulması da aynı şekilde *mübâh* alanının kuşatıcılığını göstermektedir.

Cumhur fukahanın esas aldığı eşyâda *mübâhlık* anlayışı, ictihâdın dinî mükellefiyet arz etmediği bir alanda tüm delillerin bilinmesi akabinde söz konusudur. Şâri'in hitâpta bulunmadığı konuların *ibâha* hükmü ile ilişkilendirilmesi *aslî nefy* kâbilinden, yani "haram olmama/nehyedilmeme" yaklaşımıyla değerlendirilerek vahiy ile bağ kurulmaktadır. Diğer taraftan aklî istidlâlin şer'î bilgi kaynağı addedilmesi sonucunda *ibâha*nın *zemm ve 'ikâb* gerekmedikçe aklen sabit olduğu ifade edilmektedir. Şer'î hükümlerin tesbitinde aklın rolünün tartışma konusu haline gelmesiyle, hükümlerdeki *asl*ın illet yönünden tesbitinde de yöntemsel ihtilaflar yaşanmıştır.

Şâri'in hitabının *kadîm* (sonradan yaratılmayan) yahut *hâdis* (sonradan yaratılan) olduğu konusunda yapılan *halku'l-Kur'ân* tartışması, ulemânın Allah'ın kelamının *kadîm mi hâdis mi olduğu* görüşlerinden birini benimsemesini gerektirmiştir. Hanefî usûlcülerin Eş'ariyye ve Mu'tezile düşünceleri arasında orta bir yol tutma çabası, Mâturidî anlayış ile kendine has bir yaklaşım kazanmalarına ve zaman içerisinde *mübâh* anlayışında diğer ekolleri de etkilemelerine yol açmıştır.

Gazzâlî sonrası fıkıh ekollerinin birbirlerinin görüşlerinden istifade ettiği bilinmektedir. Bu döneme itibariyle *mübâh,* usûlî manadaki mutlak halinden soyutlanmıştır. Böylece hükmün vesile olduğu şeyin vasfını alacağı kaidesi ışığında *mübâh* bir fiil, gaye ve neticesine göre *haram-vâcib-mendûb-mekrûh* hüküm vasıflarından biriyle ilişkilendirilmektedir.

Çalışmanın amacı *hüsün-kubuh* değerlerinin genelde *teklif* özelde ise *mübâh* anlayışına ilişkilendirilme biçimleri ve süreçlerini aktarmaktır. Çalışmanın birinci bölümünde *hüsün-kubuh* değerlerinin *usûl-i fıkh* ilmindeki yeri*, teklifî* hükümlere taalluku ve *ibâha* hükmüne neden olan *tahyir* hitabı ile ilişkisi tahlil edilecektir. İkinci bölümünde mesele hakkında nassın olup olmaması açısından *ibâha*nın şer'îliğine yönelik yaklaşımlar ve bu yaklaşımların hüsün-kubuh değerlerinin taallukuna etkisi ele alınacaktır. Çalışmamızdaki ana konunun *hüsün-kubuh* değerleri olması dolayısıyla kelâm eserlerine de başvurmamız gerekmektedir. Öncelikle Mu'tezile ve Eş'arî kelamcıların konu hakkındaki görüşleri aktarılıp Maturîdî kelamcıların hangi konumda yer aldığı ve *mübah* hakkında genel yaklaşımın ne olduğu üzerinde yoğunlaşmak için uğraşılacaktır. Ancak Mâturîdî kelamının Hanefî fıkıh anlayışından ayrı olduğu ifade edilemeyeceğinden kronolojik olarak *mübâh* hükmüne yönelik gelişen açıklamaların aktarılmasına önem verilmektedir. Bu nedenle yer yer fıkıh usûlcülerinin yaklaşımlarının ele alınması akabinde kelâmcıların konuya dair yaklaşımlarına geçişler olmuştur.

Çalışmada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Mu'temed*'i, Cessas'ın *el-Füsûl*'ü, Serahsî'nin *el-Usûl*'ü, Mâturîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*'i, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı, Cüveynî'nin *el-Burhân'*ı ve *et-Telhîs*'i, Kâdı Abdulcebbar'ın *Muğnî*'si ve *Usûlü'l-Hamse*'si, Semerkandî'nin *Mîzânü'l-Usûl*'ü, Şâtıbî'nin *el-Muvâfakat*'ı, Zerkeşî'nin *Bahru'l-Muhît*'i temel kaynaklar olarak yararlanılan eserlerdir.

1. *Hüsün-Kubuh* Değerlerinin Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri

Hüsün-Kubuh mevzuu bir şeyin/durumun niteliği hakkında aklın vasıta kılındığı bir alanda değer konusu olduğundan şer'in teklifiyet hükmünü değil de hükümlerin dayandığı sebepler dolayısıyla kelâm ilmini ilgilendirmektedir. Ancak fıkıhta teklifiyetin de *hüsün-kubuh* değerleriyle ilişkisi iki ilminde eserlerinde konu hakkında bölümler ve başlıklara yer verildiği görülmektedir. Bu sebepten kelamcıların yaklaşımıyla söze başlamak daha isabetli olacaktır.

Eş'arî usûlcülerden Cüveynî, aklın bir şeyin teklifî hükümlerdeki *hüsün* ve *kubuh* değerlerini tesbit edemeyeceğini, ancak şer'in gelmesiyle bu değerlerin anlaşılabileceğini ifade etmektedir.[1] *Hüsün* değerinin tarifinde şer'i hitapta faile *medh*i (övülmeyi), *kubuh* değerini tarifinde ise şer'î hitapta faile *zemm*i (kınanmayı) gerektirdiğini vurgulamaktadır.[2] Ayrıca Cüveynî'ye göre akıl, fiilin zatından değil Şâri'in hitabından kaynaklı değer tesbitinde bulunabilmektedir.[3]

---

[1] İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâb'ül-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fî Usûlü'l-İ'tikâd,* thk. Dr. Muhammed Yûsuf Mûsa vd. (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 258.
[2] Cüveynî, *Kitâb'ül-İrşâd*, 264.
[3] Cüveynî, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Salih b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997), 1/87.

Mu'tezilî usûlcü Ebu'l-Huseyn el-Basrî ise *hüsn*ü sadece "failin övülmesini gerektiren" şeklinde değil, ayrıca "faile kınanma gerektirmeyen" olarak da açıklamıştır. Ayrıca *kubh*u da faile kınanmayı gerektiren şeklinde tarif etmektedir.[4] Mu'tezilî görüşe göre mutlak fayda ve zararı aklın idrak etmesi mümkün değildir. Buna karşın, meselenin şer', aklın *hüsün-kubuh* değerlerini vasıflandırmasında vasıta olduğunu göstermektedir. Mu'tezilî usûlcüler Kâdı Abdulcabbar'a kadar[5] *hüsün-kubuh* değerlerinin fiilin zatında olduğuna ve fiilin zatında mutlak bir illetin varlığı ile aklın değer idrakinin mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Kâdı Abdulcabbar ise illetin hükme tesir eden bir sıfat olduğunu ifade ederek fiilin zatıyla değerlendirilmesini yeterli bulmamaktadır.[6] Kâdı Abdulcabbar'ın fiilleri zatına göre değil de meydana geliş durumlarına göre *hüsün-kubuh* değerleri ile nitelemesi Mu'tezile'nin ve müteahhirûn dönem ehl-i sünnet usûlcülerinin *hüsün-kubuh* anlayışlarının zamanla birbirine yaklaştıklarının göstermektedir.

Eş'arî usûlcülere göre bazı fiillerin zatında *hüsün-kubuh* değerlerini taşıyabilmesi Mu'tezilî anlayışı da kapsayıcı bir yaklaşımdır. Ancak tabiatından dolayı bazı fiillerin zatına yönelik bu niteleme şer'î bildirim öncesi teklifî bir hüküm oluşturmamaktadır.[7] Cüveynî'nin aktardığına göre Bâkıllânî, *kubuh* niteliğinin fiillerin zatına taalluk edemeyeceğini ifade etmektedir. Ölüm tehdidi karşısında kişinin doğruyu söylemesini örnek olarak vermiştir.[8] Eş'arîlerin geneli ise *hüsün-kubuh* değerlerinin fiillerin zatını vasıflandıramayacağını belirtmektedirler.

Hanefî usûlcülerden Cessas'ın *hüsün-kubuh* yorumuna göre ancak Şâri'in emrettiği hususlar *hüsün*, nehyettiği hususlar *kubuh* şeklinde nitelenebilmektedir. İnsanların nehyolunmuş fiilleri amel ederken yahut mübah bırakılmış fiilleri haram addederken, şer'î hüküm ihtilâfı ortadan kaldırmaktadır. Şer'î hükme tâbi akılda, mükellefin Şâri' tarafından kabih olarak vasıflanan küfrân-ı nimet, yalan, Rasûlü inkâr gibi fiillerle mükellef kılınacağını sahih görmemektedir. *Hüsün-kubuh* değerlerinin fiillere taalluku hakkında şer'î hitabı esas alan Cessas'ın yaklaşımının Eş'arî usûlcülerin *hüsün-kubuh* tariflerine uygun bir yorum olduğu görünmektedir.[9]

Debûsî, emredilenin *hüsn*ü, nehyedilenin ise *kubh*u gerektirdiğini belirtmek suretiyle bir taksimde bulunarak konuya açıklık getirmektedir. Hem "manâ fî aynihi" hem de "manâ fî ğayrihi" olarak *hüsün* ve *kubuh* değerlerini ele almakta ve bu taksimi de kendi içinde "fiilin vasfında mana bulan" ve "fiilin vasfını bilmeye yönelik vasıta ile mana bulan" şeklinde ilave iki çeşit ile detaylandırmaktadır. "Hasen li-manâ fî aynihi" çeşidinde, *vaz' edildiği mana ile aynî hasen* ve *vasıtayla vaz' edilen mana ile aynî hasen* şeklinde iki yönden aynî hasenin vaz' edildiği vurgulanmaktadır. "Hasen li-manâ fî-ğayrihi" kısmında ise *ibadet fiiliyle manası hâsıl olan* ve *maksadına dayalı bir fiil sonrasında hâsıl olan* şeklinde Şâri' tarafından zorunlu kılınmış fiillere yönelik incelemelerde bulunulmaktadır. İlkine yönelik namaz kılma örneğini ele alınmış ve namazı edânın ancak Şâri' tarafından *hüsün* olarak vaz' edilebileceğini belirtmiştir. İkinci değerlendirme için zekât verme fiilini zikretmiş ve muhtaç bir fakirin vasıta olmasıyla bu fiilin gerçekleşeceğini ve buna da Şâri' tarafından *hüsün* vasfının yüklendiğini ifade etmiştir. *Kubuh* vasfı da *hüsün* vasfının ele alındığı şekilde dörtlü taksimle işlenmektedir.[10]

Hanefî usûlcülerden Serahsî için şer'î emir hitabının *hüsün* değerini ve nehy hitabının *kubuh* değerini gerektirmesi zorunludur. Eş'arî usûlünde de bu düşünce esas olmakla beraber Serahsî *hüsün-kubuh* konusunda sıfatı ve etkileri açısından fiilleri ele almak suretiyle dörtlü bir taksimde bulunmuştur.

---

[4] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitabü'l-Mu'temed fi Usûlü'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403), 1/413.

[5] İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/61.

[6] Kâdî Abdülcebbâr, el-*Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ali Neccâr vd. (Mısır: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-'Âmme, 1965), 11/94.

[7] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Zehir Hafız (Medine: Şirketü'l-Medineti'l-Münevverati li't-Tabâ'ati, 2008), 56.

[8] Cüveynî, *Burhan*, c.1, s.92.

[9] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Dr. 'Uceyl Câsim el-Neşmî (Kuveyt: Vizâratü'l Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 2/205.

[10] Ebû Zeyd Ubeydullah b. 'Umer b. İsâ ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys vd. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2001), 44-53.

"Hasen li-mana fi nefsihî-fi ğayrihî ve Kabih li-mana fi nefsihî-fi ğayrihî" şeklindeki taksimi[11], *hüsün-kubuh* düşüncesine -Mu'tezile'nin fiilin zatına yönelik değerlendirmeleri yanında ilaveten- etki yönünden de bakılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

İmam Mâturîdî'ye göre iman-küfür, adalet-zulüm gibi kavramların şer'in vürudundan önce de *hüsün-kubuh* değerlerinden birini üzerinde taşımakta olduğu bilinebilmektedir. Mâturîdîler aklın bu kavramlar dolayısıyla hükümleri idrak edebildiğini ifade etmişlerdir. Adalet-zulüm gibi kavramların taalluk ettiği *mübâh* meselelerde aklın *hüsün-kubuh* değerlerini idrak edebildiği de belirtilmiştir. Ancak şer'in vârid olduğu bir mesele için, aklen *kubuh* değeriyle nitelemede bulunulması akabinde hikmeti gereği maslahatın daha ağır gelmesi sonucu *hüsün* değerinin taalluk edebildiği de görülmektedir.[12] İman-küfür kavramlarının *hüsün-kubuh* cihetinden ele alınışı Mâturîdîlerle Mu'tezilî düşünce arasında uyumluluk gösterse de bazı *mübâh* konularda şer'in gelmiş olması, aklın değer yargılarından farklı bir sonuç meydana getirebilmektedir. Böylece teklifiyet açısından da Mâturîdîlerle Eş'arîlerin şer'î bildirime dayalı *hüsün-kubuh* düşüncesinde uyumluluk gözlenmektedir.

Şâri'in emr ve nehy hitabının illete dayanıp dayanmaması hususu, *hüsün-kubuh* değerlendirmesinde temel bir zemin teşkil etmektedir. Şâri'in emr hitabının *hüsün* değerini, nehy hitabının *kubuh* değerini barındırdığında Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin ittifak ettiği bilinmektedir. Hitabın kulların maslahatına olduğunun belirtildiği, hükümlerin maslahata binaen teşri kılındığı yönündeki usûlî yaklaşım, Şâri'in hükümde bulunduğu mevzularda illeti gözetebileceğini akla getirmektedir.

Mütekaddimûn dönem Hanefî usûlcülerinden Cessas, illet ve delilin birbirleri arasındaki farkını ortaya koyarak akıl-nakil hususuna bir başka yönden yaklaşmaktadır. Cessas nezdinde *delil*, *medlûl*ün mûcibi değildir. *Medlûl* delilin vücuduna da *sebep* teşkil etmemektedir. İllet ise, hükmün gerektirdiği hâdis bir durum olup, akliyyatta illetin olmadığı bir durumda ise hükmünden bahsedilemez. *Hâdis* ancak *muhdes*i üzerine delalet etmektedir. Bu ise illetin *muhdes* olduğu anlamına gelmemektedir.[13] Yani *delil-medlûl* ilişkisinde *delil*in mûcib olmayışı, illetin *hâdis* olması ile açıklanmaktadır. Her *delil*in *muhdes* olan *medlûl*e yönelik *hâdis* bir illeti içerebileceğini ancak *hâdis* olduğu vurgulanan her illetin, *delil*in *sebeb*i olmadığı açıklanmaktadır.

Serahsî şer'î illetlerin zatıyla mûcib olmadığını ifade etmektedir. *Milk*in illetinin *bey'*, helalliğin illetinin nikâh, kısasın icâb illetinin kasıtlı katl olduğunu örneklendirmektedir. Serahsî bu örneklerin akabinde şer'î illetlerin mucîbinin hakîki mûcib olan Şâri Te'âlâ olduğunu belirtmektedir. *Sebeb*in şer'in bildirilmesinin unsuru olduğunu açıklayan Serahsî, bu şer'î illetlerin *nazar, kıyas* ve *delil* olarak da isimlendirildiğini bildirmektedir. Serahsî bu anlam karmaşasını çözmek için her *delil*in illet olamadığını ancak her illetin *delil* olabildiğini zikretmektedir.[14] Bu yaklaşım gereği icâbı gerektiren her hüküm *delil* vasfını taşırken, her hükmün illete binâ edilmediğine de işaret edilmektedir. Her *delil*in şer'î illet vasfını taşımaması da Serahsî'nin aklî illet anlayışına temkinli yaklaştığını göstermektedir. Böylece Eş'arîlerin illet tesbitinde aklın değil ancak şer'î bildiriminin esas olduğu düşüncesi ile Serahsî'nin illet düşüncesinin uyumluluk arz ettiği anlaşılmaktadır.[15]

Mu'tezilî düşüncedeki illet değerlendirmesi Şâri'in hitabı ile ilişkilendirilmiştir. Mu'tezile için hükümlerin illete dayalı olarak teşrî kılınmış olması Şâri' üzerine vaciptir. Kâdı Abdulcabbar, hitabın *kadîm* olduğunu kabul etmediğinden illetin eşyanın *hâdis*liğinden kaynaklandığını da reddetmektedir. İlletin meselelere taalluku ile sonradan oluştuğunu söyleyenler nezdinde hitabın *hüdûs* değil *kadîm* olması gerekmektedir. Kadı Abdulcabbar ise illetin hükme tesir eden bir sıfat olduğunu ifade ederek bu düşüncenin sahih olmadığını belirtmiştir.[16] Ebu'l-Huseyn el-Basrî de bu doğrultuda, bir hükmün *asl*ın

[11] Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ty.), 1/60.
[12] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Dr. Fethullâh Halîf (Mısır: Dâru'l-Câmi'ati'l-Mısriyye, 1431), 200.
[13] Cessâs, *el-Fusûl*, 4/9.
[14] Serahsî, *el-Usûl*, 2/302.
[15] Benzer bir tespit için bk. Rahime Altaş, *İslam Hukuk Düşüncesinde Vaz'î hüküm Teorisi,* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 264.
[16] Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî,* 11/94.

yahut *asl*ın tarikinden bir hüküm olup olmadığının illetle tesbit edilebileceğini vurgulamaktadır. Hükmün illete binaen teşrî kılındığını kabul etmeyenleri de, kıyas yöntemini kullanmaları sebebiyle tutarlı bir yol izlemediklerini beyan etmektedir. Ona göre mansus bir *asl*ın bazı vasıflarının hükme delaletine cevaz verildiği gibi delil olan bir nas da hükmün *asl*ını meydana getirmektedir. Böylece hükmün illeti meydana gelmekte ve fürudan bir fer'e illetle hüküm kıyas edilebilmektedir. Bazı âlimler de hükme etki eden bazı vasıfların delalet yönünün bulunmasına dayanarak illetlerden bir illetin hükmün sübûtu olduğuna cevaz vermektedirler ki bu, illetin hüküm için ihdas edilmiş olduğunu ve bu hükümlerden fürûa kıyas edilebildiğini kanıtlamaktadır. Ancak *asl*ın hükmü için sübûtunun illete dayanmadığı söyleyenler, yani Eş'arî usûlcüler, illetin hükmün ca'l sebebini sahih olarak bildirmesinin mümkün olmadığını ve *asl*ın hükmünün sübûtunu bildirirken illetin *fâsid* bir istidlale dayanmaması gerektiğini ifade ederler. Bunun yanında başka bir illetin sahih olma imkânı bulunmaktadır ki muhtemel bir illete dayanarak istidlalde bulunulması mümkün değildir. Aksi takdirde hükmün *asl*ın kendi bünyesinde bırakıldığı manası ortaya çıkar. *Asl*da mevcut olmayan bir hüküm, yokluğunu gerektirir ki bir meselede hükmün yokluğu, âlimlerin ilmî çabası sonra tesbit edilememesine dayanır. Eğer *asl*da illet olmaksızın, bir başka hükmün de bu *asl* içinde mevcut olduğu kanısı hâkim olursa hükmün net olarak tesbit edilmesi mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde sıhhatini sağlayacak bir delaletin mümkün olmadığı durumda da sıhhatinin bilinememesine sebep olunacaktır.[17]

Ebü'l Huseyn el-Basrî'nin aktardığı Eş'arî usûlcülerin bu yaklaşımına Kâdı Abdulcabbar, illetin *kadîm* oluşu ile karşılık vermektedir. Ona göre illetin *hâdis* olmaması, hükmün illetten *ma'dûm* olmasını yahut illetin hükümde *kadîm* olmasını gerektirir. *Ma'dûm*un muallel bir vasfı üzerinde taşıması mümkün olmadığından ancak illetin hükümde *kadîm* olması söz konusudur.[18] Eş'arî usûlcüler hikmetin Allah Te'âlâ tarafından fiilin sonucunda yaratıldığını belirtmişlerse de Mu'tezile, Allah Te'âlâ'nın fiillerin yaratılmasını yarattığı için illeti/hikmeti fiilin sonucunda yaratmayacağını vurgulamaktadır.[19]

Eş'arîlerin hükmün illeti konusunda Mu'tezilî kelamcılarla aralarındaki ihtilafın neticesinde, Müteahhirûn dönem Eş'arî usûlcüleri bazı *kabîh* fiillerin de sonuç açısından *hüsn*e delâlet edebileceği anlayışını benimsemişlerdir. Bu durum zamanla Eş'arîlerin, Mâturîdî görüşe doğru meyillendiklerini kanıtlar niteliktedir. Bir Alâeddin es-Semerkandî el-Mâturîdî Eş'arîlerin, emredilenin *hüsün* ve nehyedilenin *kubuh* değerleriyle niteleneceği şeklindeki tarifini yeterli görmemektedir. Çünkü Allah'ın hüküm bildirdiği fiiller, kullar katında amel edilen şeylerdir. *Hüsün* ve *kubuh* değerlerinin mahiyeti Şâri' için bağlayıcı olmadığından, yalnızca mükellef tarafından amel edilen fiiller *hüsün* olarak vasıflandırılmaktadır. Semerkandî bunu destekler mahiyette buluğa ermemiş bir birey için, *hüsün* ile niteleniyor da olsa fiilin emredilmediğini yahut buluğa erişmemiş bir birey için aklın *kubuh* ile nitelenmesini idrak ettiği bir fiilden söz konusu fâilin nehyedilmediğini örnek vermektedir. Yani hükmü bildirilen fiilin kendisinin vasıflandırılması yerine fiili amel neticesinde meydana gelen *hüsün-kubuh* değerlerinden bahsedilmekte ve bu değerler kulun tam bir bir mükellef olup olmamasına göre şekillenmektedir. Eş'arîlerin aynı zamanda *kubh*u nehyedilen, *hüsn*ü de nehyedilmeyen şeklinde de yorumlamış oldukları da bilinmektedir. Semerkandî bu yorumu da batıl olarak değerlendirmiş ve *sabî*lerin, *mecnun*ların bu hükümlerle mükellef olmadıklarına, ayrıca *muhsan* kimselere *kazf*in ve haksız katlin *kubuh* ile vasıflandığına işaret etmiştir. Bunun gibi fiillerin ise sabîler ve mecnunlar üzerine nehyedilmediğini, bu fiillerinde onlar için *hüsün* vasfını da almadığını vurgulamıştır. Kendisine şer'in ulaşmadığı akıl bâliğ bir kimsenin iman edip etmediğine yönelik Semerkandî, Eş'arîlerin öncelikle mümin sıfatını verebileceği ihtimalini ele almaktadır. Buna karşılık şer'in *hüsün* değerini taşıyan hükmünü bilmediğinden, şer'in ulaşmadığı âkil bâliğ bir kimsenin fiili *hüsün* niteliğiyle vasıflandıramayacağı da belirtilmektedir. Diğer ihtimallerden biri de Eş'arîlerin kâfir sıfatının verilmesini doğru bulmamalarıdır. Bu durumda ise bu kimsenin şer'en *kubuh* değerini taşıyan bir fiili işlediğinde de fiilin *kubuh* yönünden vasıflanmaması gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre amelde bulunmaya muktedir bir kimsenin işlediği *zemm*e müstehak olmayan bir fiil, *hüsün* yönünden vasıflandırılır. Semerkandî ise âkil bir sabînin, *kubuh* vasfının yüklendiği şer'î bir fiili işleyebileceğini işaret ederek bu tanıma göre fiilin *zemm*e müstehak olmasının gerekli olduğunu belirtmektedir ki bundan mümeyyiz bir sabî mükellef değildir. Terim varlığını hükmün yokluğundan alan *mübâh*, Mu'tezile

---

[17] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitabü'l-Mu'temed,* 2/268.
[18] Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî,* 11/93-94.
[19] Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî,* 11/92.

nezdinde *zemm*ine müstehak bir durum bulunmadığı için *hüsün* ile vasıflandırılırken, Semerkandî ise *mübâh*ın vücûd ile adem olarak iki vecih üzerine binâ edildiğini yani *mübâh* bir fiilin vasfı üzerine görüş beyan edilmeyeceğini imâ etmektedir. Eş‘ari usûlcü Ebû İshak el-İsferayânî’ye göre bir fiilin hikmet-sefeh ayrımı *hüsün-kubuh* yönünü tesbit edilebilmenin unsurlarındandır. Failin kastının zarar vermek olduğunda hikmetten bahsedilemeyeceği belirtilmektedir. Ancak Mu‘tezile kimi zararın kendinden daha şiddetli zarardan daha yararlı olduğunu vurgulamış ve zararın da hikmet ile değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Semerkandî hiçbir zulmün yararlı olmadığını belirtmekle birlikte sefehin hamd ettiren bir sonuçtan hâli olduğunu, *kubuh* vasfını taşıyan zulmün ve zararın da hikmet nazarında bir yeri bulunmadığını, asıl hikmetin fiilin eseriyle hamd ettiren bir sonuç gerektirdiğini vurgulamıştır.[20] Bâkıllânî’nin belirttiğine göre fiillerinin eserinin *hüsün-kubuh* yönünden vasıflanmasında naslardan anlaşılması suretiyle *tafdîlat*ın da (daha iyi-daha kötü şeklinde derecelendirme) yeri önem arz etmektedir.[21]

Mu‘tezile nezdinde daha az zararlı olanı tercih durumunda *hüsün* değerinin mümkün olduğu esas alındığında, yukarıda aktarıldığı üzere İsferayânî’nin “failin maksadının zarardan hâli olması” yorumu isabetli görünmemektedir. Ancak Semerkandî’nin hikmeti, fiilin eseriyle hamd ettiren bir sonucu gerektiren durum olarak değerlendirmesi, Mu‘tezilî ve Eş‘arî yaklaşımı kuşatıcı bir yorum olarak tezahür etmektedir. Sonuç olarak Hanefî usûlcüler, şer’in bulunmadığı yahut ulaşmadığı durumlarda fiillerin *hüsün-kubuh* değerlerine sahip olduğunu ifade etmektedirler. Bununla birlikte şer‘in gelmesiyle yahut şer‘î bilgiye ulaşıldığı durumda *hüsün-kubuh* değerlerinin kat‘iyyet arz edeceği ve kulun ancak bu durumda mükellef olacağı bildirilmektedirler.

1.1. Hüsün-Kubuh Niteliklerinin Teklifî Hükümlere Taalluku

Şer‘in bildirimi ile mükellef üzerine yükümlülüğün meydana geldiği teklifî hükümlerin, *vâcib-haram-mendûb-mekrûh-ibâha* şeklinde beşli tasnifle ele alındığı bilinmektedir. Emir ve nehy açısından fâile *medh-zemm* istihkâkını ve *sevap-‘ikâb* karşılığını gerektirmesi yönü, *mübâh* kavramını ayrıca ele almayı gerekli kılmaktadır. İbâha hükmünün şer‘îliği noktasında muhtelif yaklaşımlar, mübâh meselesinde emir hitabının *vâcib-mendûb* bahsinde olduğu gibi ele alınamayışı gibi kavramsal karmaşanın hâkim olması, ibâha hükmüne ve mübahlığa ayrıca bir başlık açmayı gerekli kılmıştır.

1.1.1. Vâcibin Hüsün-Kubuh Nitelikleri ile İlişkisi

İcâb hitabı emir ve nehy yönünden mükellefin amel yahut terk edeceği fiiline yönelik hüküm ifade eden *vucûbiyet* ve *hurmet* vasıflarını yüklemektedir. *Vâcib* vasfını taşıyan bir hükmün fiile taalluku hitabın mükellefe bir fiili amel edip etmemesine dayanmaktadır. Mu‘tezilî usûlcüler şer‘î bilgi kaynakları arasına aklî istidlal ile ulaşılan değerleri de ilişkilendirmişlerdir.[22] Bu sebepten onlara göre bir fiilin hüküm değerini hem aklî hem de sem‘î deliller belirlemektedir. *Vâcib* hükmünün de aklî ve sem‘î delillerle ikame edildiğini zikreden Mu‘tezilî usûlcüler için *vâcib*, fiili amel etmeye gücü yeten muktedirin emredileni yapmasıdır. Fâilin emredilen fiili yerine getirmemesi *‘ikâb*a ve *zemm*e müstehak olmasını gerektirmektedir.[23]

Eş‘arî usûlcüler nezdinde şer‘î bilgi ancak şer‘in bildirimiyle sabit olacağı için Mu‘tezile’nin *vâcib* yaklaşımı reddedilmektedir. Eş‘arîler için *vâcib* hükmü gereği, emredilen fiilin amel edilmemesi durumunda şer‘en mükellefin *‘ikâb*a ve *zemm*e müstehak olunması gerekmektedir.

Hanefî usûlcüler, *farz-vâcib* kavramlarını birbirinden ayrı değerlendirmektedir. Âhad haberin *ilm-i yakîn* ifade etmediğini vurgulayan Hanefîler, subûtu ve delaleti kat‘î olan hükümleri farz, delâleti zannî olan nassî hükümleri ise yalnızca sübût yönü kuvvetli olduğu için *vâcib* şeklinde

[20] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl fî Netâici’l-‘ukûl*, thk. Dr. Muhammed Zekî Abdilberr (Katar: Câmi‘atü Katar, 1404/1984), 1/49-53.

[21] Bâkıllânî, *et-Takrîbü’l-İrşâd,* thk. Dr. Abdurrahman Alî Ebû Züneyd (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1998), 1/280.

[22] Ebü’l-Huseyin Basrî, *Kitâbu’l-Mu‘temed,* 2/322.

[23] Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu Usûli’l-Hamse,* thk. Dr. Faysal Bedîr ‘Uven (Kuveyt: Matbû‘atü Câmi‘ati’l-Kuveyt, 1998),77; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbü’l-Mu‘temed,* 335.

değerlendirdikleri görülmektedir.[24] Serahsî, ibadetlere has meşru‘âtın *farz*, *vâcib*, *sünnet* ve *nâfile* olarak dört kısımda ele alınacağını ifade etmektedir. Şer‘en takdir olunan *farz*, bilgide noksanlık yahut fazlalık ihtimalini barındırmamakla beraber ya *Kitâb* ya *sünnet-i mütevâtir* ya da *icmâ‘*dan kesin ilmi gerektiren delillerle sabittir.[25] *Vâcib*, helallik ve hurmete rucû eden bir şeyin şer‘en edâyı ve terki gerektirmesidir ki ilzam olduğu doğrultuda ameli, mükelleften düşürür. Serahsî vâcibin ameliyle mükelleften düşmesini lügaten, Allah Te‘âlâ’nın “**فإذا وَجَبت جنوبها**”[26] ayetinde devenin yere düşmesi ile açıklamaktadır. Bu doğrultuda *ilm-i yakîn*in gerektirdiği delil hariç tutulmak kaydıyla *vâcib*in kişiye amel açısından düşen bir bağlayıcılık da ifade ettiği görülmektedir.[27] Bu açıklamasıyla Serahsî, bir nevi Mu‘tezile’nin hüküm addettiği *aklî vâcib* anlayışının kabulünün mümkün olduğunu ifade etmekle beraber, *aklî vâcib* anlayışının *icâb-tahrim* hükmünü şer‘en gerektirmeyeceğini de belirtmektedir. Aynı zamanda Serahsî, *farz*ın *ilm-i yakîn* ifade ettiğini vurgularken *vâcib*in tarikinde şüphenin olduğunu belirterek iki kavramın farkını ortaya koymaktadır.

Ebü’l-Huseyn el-Basrî, vucûbiyet ifade eden *taabbudî* meselelerde aklî olarak ibadetin rükûnlarının bir kısmında amelde bulunmayı mümkün görmemektedir. Ona göre bir ibadetin muvakkit olmaması yahut vaktine sınır getirilmemiş mahiyette olması yine bu hükme varmayı gerektirir. Vakti dışına çıkmış *vâcib* ibadetler de bu kelamın altında değerlendirilmektedir. Bütün bu açıklamaların akabinde Basrî, ibadetlerin cüzlerine bölünmesindeki kastının hüsün değerleri ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre *mübâh*, *hüsün* vasfıyla mütalliktır ki *hüsün* de herhangi bir cüz’ ile vasıflanamamaktadır. *Mübâh*ın “câiz” olarak vasıflanması *kubuh* bir değer taşımadığını, yine *hasen* manasına geldiğine işaret etmektedir. Kâdı Abdulcabbar da “ibadetlerin vasıfları” tabiriyle cüzlere sahip olmalarını, bir ibadetin cüzlere bölünmekle amel edilmesi hükmünü değil *hüsün* vasfını vurgulamak ile ilgili olduğunu açıklamaktadır.[28]

Mu‘tezile’nin vâcib bir ibadeti rükûnlarına göre cüzlere ayırmadığı anlaşılmaktadır. Ölü eti yemenin serbestliğinde ölüm korkusuna binaen ruhsatı tercih etmenin *mübâh*lığı, suyu bulamayacağına kanaat getirip teyemmüm etmeyi tercih etmenin ruhsaten *mübâh*lığı, yemin keffaretlerinden birini tercih etmenin *mübâh*lığı gibi özre dayalı vuûbiyet ifade eden taabbudî konularda mükellefe muhayyerlik hakkı tanındığı görülmektedir. Bu muhayyerlik de cüz’î ayrımların *hüsün* değerleriyle ilişkili olduğunun göstergeleridir.[29] Aynı şekilde yemin keffareti örneğinde seçeneklerden birinin amel edilmesi ile diğerlerinin vucûbiyetinin düşmesi, tercihin daha *hasen* olana temayülü şeklinde açıklanmaktadır. Bu durum Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’ye göre Müzdelife’de akşam namazını cem-i te’hir etmenin, Hanefî fıkhında nafile olarak görülmesiyle benzer nitelik barındırmaktadır. Eğer Hanefîlerin, muvakkit ibadetlerin vucûbiyetine rağmen te’hire de vucûbiyet addetmeleri ihtimali ele alınırsa, akşam vaktinin ikinci vakte ertelenmesine cevaz vermiş olacakları ortadadır. Basrî, Hanefîler adına *cem‘-i te’hir*in nafile ifade ettiğini belirtmektedir ki bu durumda nafilenin *vâcib*e öncelendiği iddia edilebilmektedir.[30] Diğer yandan Serahsî hem bir namaz vaktinin farziyetinin hem de Müzdelife’de *cem‘*in, âhad haber ile sabit olduğunu bildirmektedir ki kazaya kalan akşam namazının iadesinin *cem‘* ile sabit olması, aynı zamanda farz olan vaktinden farklı bir durum oluşturmayacak bir vucûbiyetin edâ edildiğinin de göstergesidir.[31] Bu durum Basrî’nin kastettiği gibi nafilenin *vâcib*e öncelendiği iddiasının tutarlı olmadığını sonucunu da ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Serahsî, *cem‘-i te’hir* edilen akşam namazının iadesi meselesi hakkındaki âhad haberin delaletine dayandırarak cem‘ amelinin de *vucûb* vasfı taşıdığını ifade etmektedir. Müzdelife’ye özgü olmak üzere vaktinde yahut cem‘ şeklinde kılınan vâcib namazın birinin tercihi söz konusu olduğunda Mu‘tezile gibi *hüsün* değerini esas almanın zorunluluğundan da bahsetmemektedir.

---

[24] Bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 154-155.
[25] Serahsî, *Usûl*, 1/110.
[26] Bk. Hac Sûresi, 22/36.
[27] Serahsî, *Usûl*, 1/111.
[28] Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu‘temed*, 1/ 91.
[29] Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu‘temed*, 1/90.
[30] Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu‘temed*, 1/130.
[31] Serahsî, *Usûl*, 1/116.

Hanefî usûlcüler *nâfile*nin de vucûbiyet ifade edebileceğini belirtmektedirler. Serahsî, nafileyi amelde ziyadede bulunmak şeklinde ifade etmektedir. İbadette *nâfile*ler kullara teşrî kılınmış olan "*zevâid*" şeklinde tabir edilebilmektedir. *Tatavvu'* da ayrıca kişinin kendi açısından takva noktasında üstün gelmesine sebep olan şeylerdendir ki bu takva açısından *muhsin* sıfatını almayı gerektirmektedir. Terkinde ise herhangi bir yükümlülük bulunmamaktadır. *Nâfile*nin şer'en hükmü de, fiilin amel edildiğinde *sevab*ı gerektirdiği, terkedildiğinde *'ikâb* gerektirmediği yönündedir. Ancak *nâfile* ile *tatavvu'* bir yönüyle farklılık arz etmektedir. Serahsî'ye göre ibadetin amelde tamamlanmasıyla gerçekleşmiş olması, cüzlerine ayrılabileceği vasfını ortadan kaldırmaktadır. İbadetin *nâfile* olması bu hükmü değiştirmemektedir ki bu Hanefîlerin benimsediği yaklaşımdır. Böylece Serahsî bu açıklamalar ile teşrî kılınmış bir ibadetin *nâfile* niyetiyle de olsa başlanmasını şer'in hakkı ile ilişkilendirmiş ve edâsına başlamakla *vâcib* vasfını kazandığını ifade etmiştir.[32]

Mu'tezile'nin yemin keffareti gibi örneklerde *hüsün* değerini esas alarak yalnızca bir *vâcib*in amel edilmesiyle diğer *vâcib* hususların yükümlülükten düşeceğini zikretmesi, bu kaideyi kabul etmeyen Hanefîlerin tüm seçenekleri *farz* addettiği eleştirisine yol açmıştır. Cessas, *vâcib*lerden birinin amel edilmesini Allah'ın bildirdiği maslahata ters düşmeyeceği şeklinde açıklamış ve burada muhayyerlikten bahsedilemeyeceğini vurgulamıştır. Mu'tezile'nin zikrettiği gibi *vâcib*in tüm seçeneklere müteallik olmasını gerektirmediğini, böylece fiillerden birinin amel edilmesiyle diğerlerinin nehyedilmiş olmadığını ifade etmiştir.[33]

1.1.2. Haramın *Hüsün-Kubuh* Nitelikleri ile İlişkisi

*Hurmet*in sebebinin Şâri'in hitabından, fiilin zatından ve fiilin eserinden kaynaklandığı şeklinde cereyan eden ihtilafların özünde *hüsün-kubuh* değerlerinin konumu zemin teşkil etmektedir. Şâtibî hem *vâcib*in hem de *haram*ın tarifindeki ihtilafın bu zeminle ilişkili olduğunu belirtmiştir.[34]

Cumhur fukaha dinin gayesinin *can, akıl, din, ırz* ve *mal*ın korunması esasına dayandığını ifade etmekle beraber bu hususlara zarar verecek yahut mefsedete vesile olma yönünün olma ihtimalinin ağır basacağı bir fiilin Şâri' tarafından haram vasfı ile ilişkilendirildiğini ve haram ile vasıflanan fiilin ameline *kubh*un taalluk edeceğini ifade etmişlerdir.[35] Aynı zamanda *haram* ile vasıflanan bir fiilî eser şer'î hitab ile sınırlı değildir. İbâha hükmünün altında değerlendirilebilen bir fiilin eseri sonucu mefsedete yol açması, *mübâh*lıktan *haram* yahut *mekrûh* vasfına dönüşümüne sebep olabilmektedir.[36]

Tahrim hükmünün taalluk ettiği bir fiil de, Şâri'in ruhsatına binaen özrün bekasına dayanarak *mübâh*lık arz edebilmektedir. "Haram olmakla beraber mübah kılan şey" tarifini muhalefete açık bulan ve "Haram kılıcı sebeb mevcut olmakla beraber özre binaen fiiline cevaz verilmesi" tarifini de gayr-i câmî' addeden Âmidî'ye göre *ruhsat* sadece haram hükmü ile ilişkili değildir. Ona göre *ruhsat* "özre binaen teşrî kılanan hüküm"[37] şeklinde iken, Serahsî *ruhsat*ı, "haram kılıcı bir delilin bekasıyla beraber özür durumuna binaen *mübâh* görülen şey"[38] olarak tanımlamıştır. Eş'arî ve Hanefî usûlcüler için *ruhsat*, Şâri'in hitabıyla sabit olduğu gibi, hitabın iktiza yerine muhayyerlik hakkı tanıyabileceği de ifade edilmiştir.

Mu'tezile'nin *aklî vâcib* esası, *haram*lığın da aklen bilinmesinin mümkün olduğu sonucunu doğurmaktadır. Kâdı Abdulcabbar'a göre abdestin namazın sıhhat şartlarından olması, kişinin abdesti olmadığında namazdan nehyedildiği anlamına gelmemektedir. Bu ancak abdestsiz kılınan namazın fesâd olduğunu göstermektedir. Nehyi fesada delâlet eden ve etmeyen şeklinde iki çeşit olmak üzere değerlendiren Mu'tezile, asılda haram kılınmış olan bir şeyin/fiilin mübah olmasına yol açan unsuru, nehyinin fesada delâlet etmesi olarak açıklamıştır. Kâdı Abdulcabbar gibi fesad sonucunu aklî

[32] Serahsi, *Usûl,* 1/ 115-116.
[33] Cessâs, *el-Fusûl,* 2/150.
[34] Şâtibî, *el-Muvâfâkât,* thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân (Kahire: Daru İbn Affân, 1417/1997), 1/41.
[35] Ferhat Koca, "Haram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/101.
[36] İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 18/86.
[37] Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* thk. Abdurrezzak el-'Afîfî (Riyâd, Daru's-Sumey'î, 1424/2004), 1/176.
[38] Serahsî, *Usûl,* 1/117.

illetlendirme ile ilişkilendiren Basrî, ölü eti yemenin haramlığının, fesada yol açması durumunda *mübâh* kılınmasına yönelik nassın fesada yol açmaması için vârid olduğuna işarette bulunmuş, aksi takdirde Şâri'in *haram* olanı *hüsün-kubuh* değerlerini esas almadan helal kılmayacağını, fesad olana sıhhat hükmü yüklemeyeceğini bildirmiştir.[39] Yani Mu'tezile nezdinde ölüm korkusunun ölü eti yemenin şartı olması, *haram* olan hükmü helal değil, nehyinin fesada yol açması durumunda *mübâh* kılmaktadır. Şer'î *ruhsat*ın hükmün zatını değiştirmeyeceğini vurgulayan Mu'tezilî usûlcüler, şer'î bilgi için maslahat zeminini ancak *hüsün* değerinin inşâ ettiğini belirtmişlerdir. Fesadı da kul için *ahsen* olanı engelleyici bir aklî unsur şeklinde ifade etmektedirler.

1.1.3. *Mendûb*un *Hüsün-Kubuh* Nitelikleri ile İlişkisi

Terkedilmesinde kınama olmaksızın şer'en iktiza olunmuş bir fiil *mendûb-i ileyh* olarak vasıflandırılmaktadır.[40] *Mendûb*'un iktizâ olunması, emir hitabının altında değerlendirilmekle teklifî hükümler arasında kendine has bir yerinin olup olmadığı tartışmasına bir etken iken, terkinde zemmin yahut *'ikâb*'ın gerekmeyişi de mükellefin muhayyer bırakıldığı anlamına gelmektedir ki bu durumda da mübah çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışma konusu oluşturmaktadır. Zerkeşî *mendûb*un bu durumunu, *mübâh*ın emir hitabıyla yahut izin ile teklifî hükümlerden olup olmayacağını değerlendirdiği "Teklifî hükümlerden olmayan ibâha meselesi" başlığı altında ele almaktadır. İki yaklaşım olduğunu aktaran Zerkeşî'ye göre bir yaklaşım *nedb* hükmünden çıkarılan izin sonucu oluşan *mübâh*lık, diğeri de vucûbiyet ifade eden emir hitabı olmaksızın *nedb*i işaret eden emir türü ile *mübah*lık şeklindedir.[41] *Vâcib*in ilzam olunduğu duruma göre fiilin ameli yahut terki Şâri'in kullarının maslahatı ile ilişkilendirildiğinde *hüsün* vasfından bahsedilebildiği gibi, vucûbun delâlet etmediği *mendûb*un ve *mübâh*ın da nehyedilmemiş olması *hüsün* değeriyle vasıflandırılmış olduğunu göstermektedir.[42]

Mu'tezilî usûlcülerin yaklaşımının da *mendûb* kavramını tahlil açısından cumhur ile uyumlu olduğu görülmektedir. Basrî nezdinde *vâcib* ile *mendûb*un farkı, *vâcib*in terkinin *'ikâb* ve *zemm* gerektirmesine karşılık *mendûb*un terkinin *'ikab* ve *zemm* gerektirmemesi ile açıklanmaktadır.[43] Aynı zamanda Mu'tezilî usûlcülere göre amel edildiğinde *medh*i (övgüyü) gerektiren *vâcib* ve *mendûb, hüsün* değeriyle de vasıflandırılır.[44]

Zâhirî usûlcülerden İbn Hazm için *nedb* hükmü, "Terkinde fâile herhangi bir ecir kaybı, günah gerektirmemekle birlikte amelinde sevap ve ecir sağlayan bir şeyin, terk edilmesi durumunda, kula muhayyerlik tanıyan emir"dir. Hayr işlemek, farz olmayan her türlü *tatavvu'* ve nâfile amellerde bulunmak, sadaka vermek ve oruç tutmak gibi güzel ameller İbn Hazm tarafından bu tanıma örnek teşkil etmesi için işaret edilmiştir.[45] İbn Hazm *mendûb* tanımında terkin muhayyerliğine değinmek suretiyle, *mendûb*ta mükellef için *mübâh* bir cihetin olduğunu vurgulamaktadır.

1.1.4. *Mekrûh*un *Hüsün-Kubuh* Nitelikleri ile İlişkisi

Cumhur fukahanın *kerahat* hükmünü, şer'î delilin bilgi değeri ile *tenzîhen* yahut *tahrîmen* şeklinde ele almak yerine terk talebinin kesin ve bağlayıcı olup olmadığının tesbitiyle haram yahut mekrûh şeklinde vasıflandırmış olduğu müşahede edilmektedir. Hanefî literatürde kavramsal olarak kullanılan *tahrîmen mekrûh* terimi, cumhur için *hurmet* ifade etmekteyken, *tenzîhen* mekruh terimi ise *mekrûh*a denk gelmektedir.[46] Ortak bir dil kullanmak açısından *mekrûh*un *tenzîh*[47] yönünü değerlendirmek suretiyle daha kuşatıcı bir *hüsün-kubuh* değerlendirmesine varılabilmektedir.

---

39 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1/179-180.
40 Cüveynî, *el-Burhân*, 1/107.
41 Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdulkâdir Abdullah el-'Ânî (Kuveyt: Vizâratü'l Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1413/1992), 1/278.
42 Ali b. Abdülkâfî es-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk. Dr. Ahmed Cemâl Zemzemî vd. (Mekke: Dâru'l-Buhûs, 1424/2004), 2/167.
43 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/335.
44 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/71.
45 İbn Hazm, *el-İhkâm fî 'Usûli'l-Ahkâm*, thk. Muhammed Şâkir (Beyrût: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 1/43.
46 Ferhat Koca, "Mekrûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/583.
47 Tenzih yönünün ortak ifade oluşuyla ilgili Bk. Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 1/296-297.

Cüveynî'nin beyanına göre usûlcülerin çoğunluğu için *kerahat* nehyi (*kerahat*in terkedilmesi emri), *nedb* emri (*mendûb* fiili tatbikin emri) manasında değerlendirilmektedir. Ancak *kerahat* nehyinin *hazr*a (haramlığa) izafe edilmesi ile *nedb* emrinin *icâb*a izafe edilmesi farklı bir sonuç ortaya çıkarır. Bununla birlikte Cüveynî, *mekrûh*u yalnızca *nedb* hükmüne benzerlikle tarif edenlerin yaşadığı kafa karışıklığından da bahsetmektedir. Cüveynî, ancak *hazr*in nefyi ve terkin iktizasıyla (haramlığın olmamasına rağmen fiilin amelini terkin emredilmesiyle) *kerahat* hükmünün kat'îlik mertebesine ulaşabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bir şeyin emredilmesi, aynı zamanda emrin zıddı olan nehyin de maksat açısından emir kategorisi içinde hükmedilmesini gerektirmemektedir. *Kerahat* nehyi, maksadı varid olmuş şey üzerinde sabittir. Derecelerine göre *kerahat* hükmüne sebep olan nehy unsurları *mendûb*ta olduğu gibi çeşitlilik arz etmektedir. Bu nehy unsurlarını derecelendiren Cüveynî *mahzûr* ifadesini, Şâri'in sınır getirdiği şey için kullanılıp fiili durumunda *zemm*i ve *'ikâb*ı gerektirmesiyle, *mekrûh* ifadesini ise yine sınır getirilen şey için kullanılmakla beraber fiili durumunda *'ikâb*ı gerektirmemesiyle açıklamaktadır.[48]

Mekrûh'un tam manasıyla ne *mahzûr* olarak ne de *mendûb*un zıddı olarak ifade edilememesi, teklifî hükümler içinde yer almasında ve nehyedilmiş olmasında *mendûb*taki gibi ihtilafa sebep olmaktadır.[49] Bu açıklamalar neticesinde *mekrûh*un *kubuh* değeriyle vasıflanıp vasıflanamayacağı tartışması meydana gelebilmektedir.

Cüveynî'ye göre bir şeyin daha *hasen* yahut daha *kabîh* olduğunun çıkarımı aslî hakikatinden –fiilin zatından- kaynaklanmamaktadır. Terkin emredilmesi (hazrin nefyi ile terkin iktizâsı; haramlığın olmamasına rağmen fiilin amelini terkin emredilmesi) *mekrûh*u vurgulayabilmekteyse de bu, *mekrûh*un hakikatinden *hüsün* yahut *kubuh* vasıflarının çıkarılmasını gerektirmemektedir.[50] *Mekrûh*un *hüsün-kubuh* değerleriyle vasıflanamayacağını bahseden[51] Cüveynî'nin aksine Eş'arî usûlcülerin çoğunluğu ise nehyedilmemiş olan *vâcib-mendûb-mübâh* grubunu hasen, nehyedilmiş olanları *haram-mekrûh* grubunu ise kabih olarak kabul etmektedirler.

İbn Hazm'a göre *mekruh*, "Amel edilmesi durumunda ecir ve günah gerektirmemekle birlikte, terkinde sevâbın iliştiği bir fiili amel hususunda, kulu muhayyer bırakan nehiy"dir. Tüm tatavvû'ları terketmek gibi konuyu açıklayıcı bazı örnekler aktaran İbn Hazm, *mekrûh* içinde de kula *mübâh* bir alanın bırakıldığını göstermektedir.[52]

2. *Hüsün-Kubuh* Açısından *Tahyir* Hitabının *Mübâh* Çerçevesinde İncelenmesi

Şâri'in *icâb* hükmü ile hasen olanı, *tahrim* hükmü ile de kabih olanı işaret ettiğine yönelik usûlcüler nezdinde ihtilaf olmaması, dikkatleri *tahyir* hitabının fürûa yansımış hali olan *mübâh*a çekmektedir. *Mübâh*ın *hüsün* yahut *kubuh* çerçevesinde değerlendirilmesinde çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Mu'tezile *mübâh*ın mutlak manada *hüsün* değerini ifade ettiğini zikrederken, Eş'arî usûlcüler *mübâh*a *hüsün-kubuh* değerlerinin verilmesinde şer'î bir bilgi olmamasından dolayı sükûtu tercih etmektedirler. Müteahhirûn dönem *ehl-i sünnet* usûlcüleri de bir fiilin *mübâh* olmakla beraber ilişik olduğu başka bir fiil karşısında *kubuh* ile vasıflanabileceğini zikretmektedirler.

2.1. *İbâha* Hükmünün Şer'îliği Problemi ve Fiile *Hüsün-Kubuh* Açısından Taalluku

Şer'î hitapta emir ifadesinin maslahatın talep edildiği anlamına gelmesi, fiilin eserine *hüsün* değerinin vasıflandırılmasını gerektirmektedir. Ancak emir ifadesinin kendi bünyesinde nefy manası açısından nehyi de barındırması kavramsal karışıklığa da neden olmaktadır. Buna binaen zamanla usûlcüler, hükmün gereği fiilin amel yahut terk edilmesini nehyedip nehyetmediğine yönelik bir durumda *hüsün-kubuh* değerlerinin vasıflandırılabileceğinden bahsetmektedirler. *Mübâh*ın nehye konu olmaması da *kubuh* değerlerinin vasıflanamayacağı manasına gelmektedir. Ancak *sevap* ve *medh*

[48] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/ 108.
[49] Âmidî, *el-İhkâm,* 1/164.
[50] Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Cûlem en-Nebâlî (Beyrût: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 1/170-171.
[51] Bk. Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 1/299.
[52] İbn Hazm, *el-İhkâm fî 'Usûli'l-Ahkâm*, thk. Muhammed Şâkir (Beyrût: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 1/43.

kazanımına sebep olmaması da teklifî hükümler içinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışmasını meydana getirmiştir. Bu sebepten ibâha hükmünün taalluk ettiği fiillerin sonuçlarının *hüsün* değeriyle vasıflanabilmesi de ihtilaflı bir konu haline gelmiştir.

Mu'tezile usûlcüleri için teklifiyet sem'î hitap ile sınırlı değildir. Aklî istidlâlin de şer'î bilgi kaynağı olması kulların şer'î bildirim olmadığı halde amellerinden sorumlu olduğunun göstergesi sayılmaktadır. Gazzâlî, Mu'tezilî usûlcüler nezdinde *mübâh*ın, fiili amel ve terkte mükelleften zorluğun kalkması şeklinde yorumlandığını aktarmaktadır. Şer'î manada ise bir şeyin sem'î bildirim öncesindeki halinin Şâri' tarafından olduğu gibi bırakılması şeklinde ifade edilmektedir. *Tahrim* yahut *icâb* hükmünün sabit olmaması, fiilin "mübâh" kavramıyla tabir edilmesini gerektirmektedir.[53] *İbâha-i asliyye*yi şer'î bir hüküm olarak değerlendiren Mu'tezile, sem'î bildirimle *tahrim* hükmünün fiil üzerine taallukunun bulunmamasını, fiilin sem' öncesi *kabîh* görülmediğine dayanan bir düşünceye ilişkilendirmektedir. Buradan hareketle Mu'tezilî usûlcüler ibâha hükmünün taalluk ettiği fiilleri *hüsün* değeriyle vasıflandırmaktadırlar. Şer'î hitabın temas etmediği meselelerin *ibâha-i asliyye* formunda ele alınması Mu'tezile nezdinde aklî istidlâl yönteminin tek başına etkili olduğu bir alan oluşturmaktadır. Ebu'l Huseyn el-Basrî'nin tasnifine göre ise aklî istidlâlin şer'î bilgi kaynaklarından sayıldığı görülmektedir. *Hüsün-kubuh* değerlerinin fiilin vasıflandırmasında aklîlik esasını vurgulayan Mu'tezilî âlimler için *aslî ibâha*nın kapsamına giren hükümler "hüsün" değeriyle nitelenmektedir.

Eş'arî usûlcüler için teklifiyet ancak sem'î deliller ile sabit olduğundan nassın emir hitabı *hüsn*e, nehy hitabı *kubh*a delâlet etmektedir. Ancak emrin '*ayn*ı söz konusu olduğunda, amelinin *sevap-medh* içerip içermediği ve terkinin *zemm-'ikâb* gerektirip gerektirmediği şekliyle *vâcib, mendûb* ve *mübâh* olarak ayrılması, *hüsün* değerinin taallukunun imkânını gündeme taşımaktadır. *Vâcib*in mutlak suretle, *vâcib*in delâlet etmediği *mendûb*un da nehyedilmemiş olmasından kaynaklı *hüsün* değeriyle vasıflanabileceğinde ittifak bulunmaktadır.[54] Ancak nehyedilmediği halde *medh-sevap* yönünün bulunmayışıyla *tahyir* hitabının emir hitabından ayrıştırılması, *hüsün* değeriyle vasıflandırılmayan bir *mübâh* anlayışına sebep olmaktadır. Ayrıca Şâri'in sükût ettiği meselelerin *mübâh*lığa delâlet etmesi de şer'îlik ve aklîlik yönünden *hüsün-kubuh* ihtilafına zemin hazırlamıştır. Mu'tezile, hakkında nas bulunmayan, Şâri'in sükût ettiği konuları da "hasen" olarak ele almaktadır. İbâhanın mükellefe bir yükümlülük arz etmediğini, dolayısıyla *hüsün* dairesine girdiğini iddia eden Mu'tezile[55] ile Eş'arî usûlcüler arasında şer'î bilgi kaynağı olarak vahyin gerekip gerekmediğinden kaynaklı bir kelâmî yaklaşım dolayısıyla bu ihtilaflar meydana gelmiştir. Bâkıllânî *mübâh* bir fiili işleyen failin methedilmesi yahut zemmedilmemesi için herhangi bir işaretin bulunmadığını vurgulayarak, *mübâh* bir fiilin *hüsün* yahut *kubuh* niteliğine haiz olamayacağını belirtmektedir.[56] Cüveynî'nin aktardığına göre *hüsün* değeriyle emredilen şey failinin methedilmesini gerektirir ki *mübâh*ın da şer'en nehyedilmemiş olması zihnin "hasen" sonucunu çıkarmasını sağlar. Usûlcülerin çoğunluğuna göre de *mübâh*ın *hüsün* değeriyle vasıflanabileceği esastır. Buna rağmen *mübâh*ın, *medh* ile emir yönünün gerçekleşemediği de görülmektedir. Bâkıllânî'nin ve bazı Mu'tezilî usûlcülerin *mübâh*ı *hüsün-kubuh* değerleri ile vasıflandırmamasının zemininde de Cüveynî'ye göre, *mübâh* bir fiilin *zemm* yahut *medh* neticesi oluşturmaması bulunmaktadır.[57] Gazzâlî ise külfet bulunduran şeyin talep edilmesini "teklifiyet" olarak değerlendirmiş ve *mübâh*ın bu yönüyle teklifî hükümler içerisinde bulunamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca Gazzâlî nezdinde *hüsün* değeri, fiilin amelinin failden istenilen şey olarak ele alındığında *mübâh*a taalluk edebilecekken, fiilin ameli ile fâilin *medh*e müstehak olmayı gerektirmesi açısından mütalaa edildiğinde *mübâh*ın *hüsün* değeriyle vasıflanamayacağı belirtilmektedir.[58] Çünkü *mübâh* bir amelde bulunmak övülmeyi gerektirmemektedir.

Emir lafzı emredilen şeyin *hüsn*üne delaletini gerektirmektedir. *Hüsn*e delaletinin olması ise fiili amelde methedilmeyi zorunlu kılar. Emredilmiş bir fiille amelin sevabı ancak *medh* ile sabit olmaktadır. Ancak medh karşılığını içermeyen *mübâh*ı Cessas, istihlâl (helal kılınma) yönüyle açıklamaktadır. Ona

[53] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/245.
[54] Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, 2/167-168.
[55] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'*temed, s.135.
[56] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, 2/20.
[57] Cüveynî, *Kitâbü'l-Telhis*, 1/154.
[58] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/ 243-244.

göre *tahlil* (helal olma) lafzı ancak "kabîh olmama" yönüyle mana ifade edebilmektedir.[59] Cessas'a göre emir lafzı -*medh* söz konusu olmadan- tek başına *sevab*a müstahak olmanın ifadesi değildir.[60] Böylece *medh* gerektirmediği için *hüsne* delaletin olmayacağını ifade eden Cessas için *mübâh* da *hüsün* değeriyle vasıflanamamakla beraber *mübâh* için "kabih olmadığı gibi hüsne de delâlet etmeyen" şeklinde bir tarif getirmiştir.

Semerkandî, fiillerin bazılarının kesin olarak *hüsün* değeriyle bilinebileceğini, bazılarının ise bilinemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre Allah katından bildirilmesi ile birlikte *hurmet, vücûb, kubuh* değerleri hikmet üzerine mebni olan şer'î ahkâmdandır. Mu'tezile ise şer'in varid olmadıkça ve başka bir hükme dönüşmedikçe ibâhanın asıl olduğunu zikretmektedir.[61] Semerkandî'nin de sem'î bildirim gelmedikçe eşyada aslolanın mübahlık olduğu fikrine tâbi olduğu anlaşılmaktaysa da *hüsün* değerini aklın tesbit edebilmesi, şer'î bir delille sabit olmadığından net bir vasıflandırmadan bahsedilememektedir. Serahsî'nin "hasen li-mana fi nefsihî-fi ğayrihî" taksiminde olduğu gibi bazı fiillerin zatında hüsün değeri anlaşılabilse de ameli *sevab*ı ve *medh*i gerekli kılmadığı görülmektedir.

Gazzâlî, cüz'î bir meselenin küllî bir yarardan hâli olamayacağını zikretmektedir. Ayrıca insanın ameli için hak ve batılı ayırmasına yardım olması açısından Şâri'in teklifiyetinin *hüsün-kubuh* cihetinden te'yid imkânı sunabildiğini de ifade etmektedir.[62] Buradan hareketle Gazzâli'nin şer'î hitabı yalnızca hükmün kaynağı değil, ayrıca hükmün gayesinin anlaşılmasında da temel odak noktası olarak gördüğünü ve mübâhı amaç ve sonucuna göre de küllî açıdan ele aldığını müşahede edebilmekteyiz.

Gazzâli ve sonrası fıkıh usûlü eserlerinde *mübâh*ın tarifi ve bu tarifle ilişkili olarak *mübâh*ın değerlendirilme biçimi, iki çeşit yaklaşımı meydana getirmiştir. "Cüz'î" ve "küllî" yaklaşım olarak tasnif edilebilen bu yaklaşımlardan ilki olan *mübâh*ın *cüz'î* olarak değerlendirilmesi, fer'î sonuçları düşünülmeden sadece usûlî çerçevede değinilen *ibâha* yönüdür. Usûlcülerin birçoğu da *mübâh*ı ancak şer'î hüküm doktrini içerisinde mutlak manası ile ele alarak bu yaklaşım üzerine fikir beyan etmişlerdir. Bir diğer *ibâha* yönü olan *küllî* değerlendirme ise *mübâh* bir fiilin amel edilme amacı ve sonucunu, diğer şer'î hükümler ile ilişkilendirmeye odaklanan yaklaşım türüdür.[63]

Cüz'î açıdan mükellefe fiili amel ile terk noktasında muhayyerliğin tanındığı *mübâh* fiil, amel edilmesiyle meydana getirdiği sonuca binaen *vâcib-haram-mendûb-mekrûh* hüküm vasıflarına ilişkilendirilebilmektedir ki bu ilişkilendirme ise *küllî* açıdan bir değerlendirmedir. Zerkeşî mübâhın haram, vâcib ve mendûb bir durum sebebiyle terkedilebileğini zikretmekle beraber Cuma ezanı sonrası alışverişle meşgul olunmasının *kerih*lik vasfını, farzın terki söz konusu olduğunda haram vasfını, bir taate yardımcı olunmasıyla mendûbluk vasfını meydana getireceğini ifade etmektedir.[64] Şâtıbî de hükmün, vesile olduğu şeyle vasfını alacağını yönünde açıklamada bulunmaktadır.[65]

Netice itibariyle *cüz'î* açıdan *mübâh* bir fiilin amel ve terkinde mükellefin muhayyer olabilmesi, *küllî* açıdan her zaman mümkün görünmemektedir. *Küllî* değerlendirmeyle *mübâh* bir fiilin *vâcib* ve *mendûb* hüküm vasıflarını alması, özünde *mübâh* olarak değerlendirilen bu fiilin hasen vasfı alabileceğini göstermektedir. Ancak yine bu yaklaşımla *mübâh* bir fiilin *mekrûh* hüküm vasfını alması; zemme uğramayı kubuh değeri için yeterli gören cumhur nezdinde kabih vasfını, *'ikâb*tan hâli olunmasını esas alan Cüveynî gibi usûlcüler için ne *hasen* ne de kabih vasfını oluşturmaktadır. *Küllî* değerlendirme gereği *mübâh* bir fiilin *haram* vasfını alması, bu fiilin amel amacının yahut sonucunun iki duruma götürmesinden kaynaklanmaktadır. Biri Şari'in hitabına aykırı eylemde bulunmaya sebepken, diğeri de mefsedete yol açmasına dayanmaktadır. Bu durumdaki bir *mübâh* fiile ancak *kabih* vasfının yüklenebildiği gözlenmektedir.

---

[59] Cessâs, *el-Fusûl,* 1/260.
[60] Cessâs, el-Fusûl, 2/102
[61] Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 1/201
[62] Gazzâlî, *Me'aricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs* (Beyrût: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975), 38-39.
[63] İbrahim Yılmaz, *İslam Hukuk Usûlünde Mubah Nazariyesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 28-30.
[64] Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît,* 1/275.
[65] Şâtıbî, *Muvâfakât,* 1/180.

Sonuç

İbâha'nın *medh* ve *sevap* gerektirmemesi ile *vâcib* ve *mendûb* kavramlarının tabî olduğu emir hitabından ayrıştırılması, böylece mükellef üzerine yükümlülük arz etmemesi gibi durumlar sebebiyle *mübâh, hüsün* değeriyle ilişkilendirilememektedir. Ancak *hüsün* değeri fiilden nehyedilmeme açısından ele alındığında, hasen vasfının *mübâh* fiile taalluku söz konusu olabilmektedir. İki bakış açısının da kendi ekseninde tutarlı bir yol izlediği görülmektedir ki bu durum *mübâh*ın *hüsün* değeriyle vasıflanmasında ihtilafın tabiî olduğuna da işaret eder niteliktedir.

İbâha hükmüne sem'î bildirimin olup olmaması yönünden yaklaşıldığında da aklın, şer'î bilgi kaynakları arasındaki yeri tartışılmıştır. Bu doğrultuda *hüsün-kubuh* değerlerinin aklî illetlendirmeyle tesbit edilip edilmeyeceği de ibâha alanını yakından ilgilendirmiştir. *Hüsün-kubuh* değerinin aklî çıkarımla kat'î olarak tesbit edilebileceyeceğini katı bir şekilde reddeden Eş'arîlere rağmen, Hanefîler aklın iyiyi ve kötüyü idrak edebileceğini ifade ederek Mu'tezilî yaklaşıma yakın bir görüş beyan etmişlerdir. Ancak akıl, fiilin gerektirdiği vasfı tesbit edebilse de, Hanefîler sadece akılla vasıflandırılan bir fiilin teklifî karşılığa sahip olmadığını da belirterek Mu'tezilî yaklaşımdan farklı bir sonuca ulaşmışlardır. İmam Gazzâlî, bazı durumlarda *kabîh* fiillerin *hüsn*e delâlet edebileceğini açıklamış ve Eş'arîler ile Mâturidîler zamanla fiillerin sonuçlarına odaklanmak suretiyle *hüsün-kubuh* vasıflarının ilişkilendirileceği noktasında birleşmişlerdir. Zamanla dönüşüme uğrayan ve birbirlerine yaklaştıkları müşahede edilen usûlî değerlendirmeler için tam bir uyumdan bahsedilemese de her ekolün, kelâmî mevzulara yaklaşım temellerinden hareketle kendi içinde tutarlı ve isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Gazzâlî sonrası dönem ile *mübâh*ın anlamının genişlediği görülmektedir. *İbâha* hükmü *kubuh* değeriyle ilişkilendirilemese de *mübâh* bir fiilin gaye ve neticesinin de değerlendirilmek suretiyle ele alınmaya başlandığı bir sürecin başladığı da müşahede edilmektedir. *Muhayyer vâcib, mendûb, mekrûh* gibi teklifî hüküm çeşitlerini kapsayan bir *ibâha* çerçevesinin ise ancak mutlak anlamda ele alınan *mübâh* için geçerli olduğu anlaşılmaktadır. *Haram, vâcib, mendûb* yahut *mekrûh* hükümlerinden birini alan durumun da *mübâh* hükmüyle ilişkisinin kalmadığını ifade etmek, *hüsün-kubuh* değerlerini ilişkilendirmede daha sahih bir sonuca ulaşılmasını sağlamaktadır. İstisnâ sayılabilecek *mekrûh* hükmüne *'ikâb* gerektirmediği yönüyle *hasen* vasfı ilişkilendirilirken, *zemm*e müstehak olması yönüyle *hasen* vasfı yüklenememektedir ki bu iki yaklaşım dolayısıyla *mekrûh* hükmü alan fiil için net bir *hüsün-kubuh* niteliğinden bahsedilememektedir.

Kaynaklar

Altaş, Rahime. *İslam Hukuk Düşüncesinde Vaz'î hüküm Teorisi.* Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2021.

El-Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* thk. Abdurrezzak el-'Afîfî. 4 Cilt. Riyâd, Daru's-Sumey'î, 1. Basım, 1424/2004.

El-Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd,* thk. Dr. Abdurrahman Alî Ebû Züneyd. 3 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.

El-Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Mu'tezilî. *Kitabü'l-Mu'temed fi Usûlü'l-Fıkh*. thk. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1403.

El-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî. *El-Fusûl fi'l-Usûl*. thk. Dr. 'Uceyl Câsim el-Neşmî. 4 Cilt Kuveyt: Vizâratü'l Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım 1414/1994.

Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. 'Umer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys vd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1421/2001.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *El-İhkâm fî 'Usûli'l-Ahkâm*. thk. Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1. Basım, ts.

El-Mâturîdî es-Semerkandî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Dr. Fethullâh Halîf. Mısır: Dâru'l-Câmi'ati'l-Mısriyye, 1. Basım, 1431.

El-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Me'aricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*. Beyrût: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2.Basım, 1975.

----- *El-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*. thk. Hamza b. Zehir Hafız. 4 Cilt. Medine: Şirketü'l-Medineti'l-Münevverati li't-Tabâ'ati, 1. Basım, 2008.

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebi'l-Me'âlî Rükneddîn Abdulmelik b. Abdillah b. Yusuf. *Kitâb'ül-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fî Usûlü'l-İ'tikâd*. thk. Dr. Muhammed Yûsuf Mûsa vd. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 1369/1950.

----- *El-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Salih b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.

----- *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdullah Cûlem en-Nebâlî. 3 Cilt. Beyrût: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, ts.

Kâdı'l-Kudât Abdulcabbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcabbâr el-Hemedânî. *El-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Muhammed Ali Neccâr vd. 20 Cilt. Mısır: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-'Âmme, 1. Basım, 1965.

-----*Şerhu Usûli'l-Hamse*. thk. Dr. Faysal Bedîr 'Uven. Kuveyt: Matbû'atü Câmi'ati'l-Kuveyt, 1. Basım, 1998.

Koca, Ferhat "Mekrûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/581-583. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

-----"Haram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 16/100-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Semerkandi, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b.Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl*. thk. Dr. Muhammed Zekî Abdilberr. Katar: Câmi'atü Katar, 1. Basım, 1404/1984.

Es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.

Es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *El-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. thk. Dr. Ahmed Cemâl Zemzemî vd. 7 Cilt. Mekke: Dâru'l-Buhûs, 1. Basım, 1424/2004.

Eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *El-Muvâfâkât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. 6 Cilt. Beyrut: Daru İbn Affân, 1.Basım, 1417/1997.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018.

Yılmaz, İbrahim. *İslam Hukuk Usûlünde Mubah Nazariyesi.* Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.

Ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh.* thk. Abdulkâdir Abdullah el-'Ânî. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1413/1992.

Fıkhu'l-Evleviyyât ve *Taharrî* İlişkisi Üzerine

On the Interaction Between *Fiqh Awlawiyyāt* and *Taharrî*

Abdurrahim TUTYEMEZ[*]

Özet

İslâm dininin temel gayesi, insanı iyiye, huzura ve mutluluğa ulaştırmanın yanında kötüden, endişeden ve mutsuzluktan beri etmektir. Bu ana gaye *Makâsıdü'ş-Şerîa* ile ortaya konulmuş ve bununla canın, dinin, aklın, neslin ve malın muhafazası kastedilmiştir. İslâmın gayesinin yanı sıra insanın da bir ferd olarak kendi özerkliğinde ibadetlerinde ve muâmelâtında önceliklerinin olduğu var olan bir durumdur. Bu önceliklerin nasıl ele alınması gerektiği hususunda Yusuf el-Karadâvî'nin (d. 1926) *Fıkhu'l-Evleviyyât* (Öncelikler Fıkhı) ismiyle kaleme aldığı eseri önemli bir yere sahiptir. Bu eserde bazen "zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi" kuralını uygulayarak bazen de ilmin amele, kamu hakkının ferdin hakkına, usûlü (inanç ve akâidi) *furû*'a (hukuk ve amel) öncelemek gibi birçok konuyu ele almaktadır. Kaleme alınan bu eser konusu itibariyle, seçim yaparken düşüncenin doğru bir hale getirilmesini ve yöntemin düzeltilmesini amaçlamakla birlikte, fıkhın *evleviyyât* türünün temellendirilmesini amaçlamaktadır. Diğer yandan bir fıkıh usulü terimi ve tahkike dayalı bireysel bir içtihat metodu olan *taharrî*nin (mükellefin, bir hükmü yerine getirmeye çalışırken kesin bir bilgiye sahip olmadığında araştırma ve inceleme yaparak bir kanaat elde etme gayreti) bu evleviyyât fıkhıyla alâkası kurulmaya ve başlı başına bir yöntem olması hasebiyle de onun çağımızda birçok açıdan ele alınması ve yürütülmesindeki önemine vurgu yapılacaktır. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde *Fıkhu'l-Evleviyyât*ın tanımı, kitabın ana gayesi etrafında, önceliğin nelerde ve nerelerde olması gerekir sorusuyla birlikte değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise *taharrî*nin tanımından hareketle, kullanılıp kullanılamayacağı alanlar bağlamında *Fıkhu'l-Evleviyyât* ile ilişki kurulmuştur. Ayrıca bu hususlar maslahat-mefsedet dengesi, şerrin hafif olanının tercih edilmesi gibi genel kurallarla bağlantılı olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, *Usûl*, *Fürû'*, Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'l-Evleviyyât*, *Taharrî*.

Abstract

The main purpose of the religion of Islam is not only to provide people to good, peace and happiness, but also to get rid of badness, worry and unhappiness. This main purpose has been revealed by the *Maqāsid al-Sharia* and at the same time it is meant to preserve life, religion, mind, progeny and property. Besides the purpose of Islam, as an individual, people have priorities in their autonomy, worship and treatment. Yūsuf al-Qaradāwī's (b. 1926) work called *Fiqh al-Awlawiyyāt* (Fiqh of Priorities) has an important place on how these priorities should be handled. Many topics are mentioned in this work such as the rule of "changing the rules with the change of time", prioritisation of knowledge to action, public right to individual right, and the basic principles to the detailed issues. The book aims not only showing

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: tutyemez.abdurrahim@hbv.edu.tr ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5085-3410

how to select the most appropriate option and how to design the method of thinking while reaching an answer, but also justifying the *fiqh* of priorities. On the other hand, *taharrī*, which is a term of *fiqhī* method and an individual *ijtihād* method based on resarching, that is when an obligant does not have certain information while fulfilling a provision, it is an effort to reach information by doing research. *Taharrī* is an important classical concept and a method which should be utilised in many ways today. The present study consists of two parts. The first part explains the meaning of *Fiqh al-Awlawiyyāt* and evaluated the main argument of the book by focusing the place and time of the priorities. The second part, establishes the relation between *Fiqh al-Awlawiyyāt* and *taharrî* by relying on the latter's definition and compares them. Also, these matters have been evaluated its connection with the general rules such as the balance between benefit and harm and the preference of the milder evil.

Keywords: Islamic Law, *Usūl*, *Furū*, Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh Awlawiyyāt*, *Taharrī.*

Giriş

İslam bir din olarak, insanlar için hayat, huzur, barış içinde bir yaşama biçimi olması için Allah Teâlâ tarafından gönderilmiştir. İslamdan beklenen güzelliklerin hasıl olabilmesi için onun; doğru ve iyi bir şekilde anlaşılması büyük bir öneme sahiptir. Bunun elde edilebilmesi içinde bazı esaslar vardır. Bu esaslardan bir taneside İslam dininin getirdiği ilkeler arasındaki öncelik sırasının isabetli bir şekilde meydana getirilmesi gereğidir. Bunun tabii bir sonucu olarak da İslam neye ne kadar değer veriyor/vermiyorsa Müslümanların da ona o kadar değer vermesi/vermemesi lazımdır. Şayet bu uyum sağlanamazsa netice olarak şahıslar ictihadi hatalar, yanlışlıklar, aşırılıklar, sapmalar ve dengesizlikler meydana getirmekten müstağni olamazlar. Bu temel parametreleri günümüzde bir yekun olarak ortaya koyan Yûsuf el-Karadâvî'dir.

Karadâvi hakkında yazılan literatüre bakıldığında Türkçe ve arapça kaleme alınan birçok çalışma olduğu görülmüştür. Öncelikle Türkiye özelindekilere bakılacak olursa müstakil kitap olarak Mehmet ÇELEN hocamızın "Yusuf el-Karadavi'nin Fıkıh Anlayışı ve İslami Düşünceye Katkısı" isimli eseri, Burhan GÜZEL'in "Yusuf el-Karâdâvî ve Halil Günenç'in bankacılık işlemlerine dair görüşleri", Zeynep CANDAN'ın "Yusuf el-Karadâvî'nin 'Tefsîru Cüz'i Amme' adlı eserindeki tefsir metodu", Hatice ERKOÇ'un "Yusuf el-Karadâvî'nin Fıkhü'z-Zekât isimli eseri bağlamında güncel zekât problemleri" isimli master tezleri ve dahası bunlar arasında zikredilebilir. Arapça olarak ele alınan eserlerden birkaçını zikretmek gerekirse, Abdulazîm ed-Dîb'in "Yûsuf el-Karadâvî: Kelimât fî tekrîmihî ve buhûs fî fikrihî ve fıkhihî mühdât ileyhi fî buluği's-seb'în"; İsam Telîme'nin "Yûsuf el-Karadâvi: Fakîhü'd-du'ât ve dâ'iyetü'l-Fukahâ"; Muhammed Ammâra'nın "el-Karadâvî ve'l-meşrû'u'l-fikriyyi"; Muhammed Abdülkudüs'ün "İslâmuna'l-cemîl" isimli eserleri bunlardan birkaçıdır.[1] Bütün bunların yanında *Fıkhu'l Evleviyyât* alanında da müstakil çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan bazıları M. Rahmi Telkenaroğlu'nun "Fıkhu'l-Evleviyyât'ın (Öncelikler Fıkhı) Kaynakları ve Kuralları" isimli makalesi ve Mecdi el-Hilâlî'nin çalışması ve Türkçe'ye çevrilmiş olan "İslam'da Öncelikler Fıkhı" ve Muhammed Vekîlî'nin, "Fıkhu'l-evleviyyât: Dirâsetün fi'd-davâbıt" isimli eseri bunlar arasında zikredilebilir.

1345/1926'da Mısır'ın Garbiye ilindeki Saft Turab'da doğan Karadâvî iki yaşında yetim kaldı. Ailesi zanaatkar olmasını istiyordu fakat kendisi ilim okumak istiyordu. Dokuz yaşında hafız oldu. Daha sonrasında ilim tahsili için Tanta vilayetine gitti. Orada Müslüman Kardeşler Birliği'nin kurucusu olan Hasan el-Benna ile tanıştı. Ezher üniversitesinde başladığı Usûlu'd-Dîn Fakültesindeki eğitimini 1954 yılında tamamladı. Daha sonra 1958 yılında Yüksek Arap Dili Araştırmaları Enstitüsünde dil ve edebiyat konusunda lisans eğitimi aldı. 1973 yılında master eğitimini ve doktora eğitimini tamamlayan

[1] Bahsi geçen bu çalışmalar genel olarak Karadâvî'nin Müslümanlar arasında önemli bir yere sahip olduğunun göstergesi olması yanında *fıkhu'l-evleviyyât* anlayışının da kurucu bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Karadâvî'nin doktora konusu *Zekât ve Zekâtın Toplumsal Sorunların Çözümündeki Yeri*[2] başlıklı tezidir.[3]

Uluslararası düzeyde birçok işlerde bulunan Karadâvî'nin Resmi olarak bulunduğu çalışmaları mevcuttur. Bunlardan bazıları, Dünya Müslüman Alimler Birliği Başkanlığı, Avrupa Fetva Konseyi Başkanlığı, İslam Hukuku Araştırma Komisyonu Üyeliği, Avrupa İslami Etütler Merkezi Üyeliği'dir.[4]

Kendisinin kaleme aldığı yüz elli kadar eser[5], birçok dile çevrilmiştir. Eserlerinden bazıları, *Fıkhu'l-Cihâd, mûcibâtu tegayyuri'l-Fetvâ fî asrinâ, medhalu lima'rifeti'l-İslâm, Fıkhu'z-Zekât, el-helâlu ve'l-harâmu fi'l-İslâm*'dır.[6]

Türkçe'ye elliden fazla eseri çevrilmiştir. Bu eserlerinden bazıları*: Çağımız Meselelerine Fetvalar* (7 Cilt), çev. Vahdettin İnce; *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet*, çev. Özcan Hıdır; *İslam Hukukunda Zekat* (2 Cilt), çev. İbrahim Sarmış gibi. Bunun yanısıra Karadâvî'nin eserleri elli yıldan fazladır Anadolu'da Müslümanların çok fazla okuduğu ve pratiklerine yansıttığı kitaplar olması yanında, yabancı yazarlar arasından eserleri en çok tercüme edilen ve birçok yayınevi tarafından yayımlanan biri olarak önümüze çıkmaktadır.[7]

Burada ifade edilmesi gereken durumlardan bir tanesi de Karadâvî'nin fıkıh anlayışı olmaktadır. Bu durum hakkında fıkha bakışının bazı temel özellikleri zikredilmiştir. Bunların başlıcaları şunlardır: İlahî temele dayanması, evrensel olması, mutlak adaleti gözetmesi, fert ve toplum arasında denge kurması, değişmezlik ve esneklik, vakıaya uygun olması, ahlaki ve insani bir hukuk sistemini içinde barındırmasıdır.[8]

Diğer yandan Karadâvî yaptığı yenilikler ve çağın gerekliliklerini göz önünde bulundurarak yenilikçi yapısıyla ön plana çıkmaktadır. Bunun en bariz örneklerinden bir tanesi ise, *fıkhu'l-evleviyyât*'ın da içinde bulunduğu beş çeşit fıkıh anlayışını meydana getirmesi zikredilebilir. Diğer dört tanesine kısaca değinmek gerekirse, bunlar: Birincisi, *fıkhu'l-makâsıd* (Gayeler Fıkhı)'dır. Bu fıkıh türü, şeriatın, hayattaki cüz'i ve münferit olaylarıyla değil; genel ve külli olan hususlarıyla ilgilenmesidir. *İmam Şâtibî* ise *Muvafakat* isimli eserinde bu konuya değinmiştir. İkincisi, *fıkhu's-Sünen*'dir. Bu fıkıh türü, Allah'ın Kainatı yaratırken koymuş olduğu kurallar; fiziki ve sosyal kanunlar olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bu kanunlarda değişme ve bozulma olmayacağı zikredilmiştir. Üçüncüsü, *fıkhu'l-muvâzene* (Dengeler Fıkhı)'dir. Bu fıkıh türü, maslahat ve mefsedet arasında olan fıkıh olmasıyla beraber, günümüz açısından bilginin çokluğundan yararlanarak bir araştırma fıkhıdır da denilebilir. Ayrıca bir kişinin yaşamış olduğu gerçeklerle diğer bir kişinin yaşamış olduğu hadiseye aynı perspektiften bakar. Bunu yaparken de ifrat ve tefritten uzak durur. Dördüncüsü ise, *fıkhu'l-ihtilâf*[9]'tır. Efendimizden (s.a.v) sonraki ilk üç nesil bu ilmi iyi bildiğinden dolayı ilmî ihtilaflar onlara zarar vermemiş, ancak günmüzde bu ilim iyi bilinmediği için basit sebeplerle yahut sebepsiz yere diğer kişilere düşmanlık gösterildiği ifade edilmektedir.[10]

Beşinci fıkıh türü ise çalışmamızın bir kısmını oluşturan *fıkhu'l-evleviyyât*'tır. Kavramsal analize geçmeden önce ifade edilmesi gereken bir durum da *evleviyyât fıkhı*nın neden ortaya çıktığı konusudur.

---

[2] الزكاة واثره في حل المشاكل الإجتماعية

[3] Abdulaziz Dîb (ed.), "Yusuf el-Kardavî: Kelimât fî tekrîmihî ve buhûs fî fikrihî ve fıkhihî mühdât ileyhi fî buluği seb'în" (En-Nâdî'ş-Şebâbî, 2003), 21-22.; NidaKitap (N.), "Prof. Dr. Yusuf El-Karadavî" (Erişim 12 Nisan 2022).

[4] Abdulaziz Dîb (ed.), "Yusuf el-Karadâvî", 23.; NidaKitap (N.), "Prof. Dr. Yusuf El-Karadavî" (Erişim 22 Mayıs 2022). Karadâvî'nin hayatı hakkkında daha fazla malumat için bkz: Burhan Güzel, *Yusuf el-Karadâvî ve Halil Günenç'in Bankacılık İşlemlerine Dair Görüşleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2021); Elif Dursunüst, *Yusuf el-Kardavî'nin Çağdaş Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Yöntem* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2007); Abdulaziz Dîb (ed.), "Yusuf el-Karadâvî".

[5] NidaKitap (N.), "Prof. Dr. Yusuf El-Karadavî" (Erişim 22 Mayıs 2022).

[6] Diğer eserleri için bkz: مكتبة القرضاوي | موقع الشيخ يوسف القرضاوي (al-qaradawi.net)

[7] Mehmet Çelen, *Yusuf el-Karadâvî'nin Fıkıh Anlayışı ve İslami Düşünceye Katkısı* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017), 39.

[8] Çelen, *Yusuf el-Karadâvî'nin Fıkıh Anlayışı ve İslami Düşünceye Katkısı*, 17.

[9] Kitabın orijinal adı: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم'dur.

[10] Yusuf Karadâvî, *İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavır*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014), 10-11.

Bu noktada, yapılan araştırma neticesinde üç sonuca ulaşılmıştır. a.) Dini hizmetler ve tebliğ çalışmaları alanında öncelikli meseleler hakkında hangi çalışmalara daha çok önem verilmesi hakkında bir çalışma olmaması; b.) Maslahat ve mefsedetlerin birbirine karışmış olduğu bir devirde, birbirleriyle çatışan amellerin neye göre tercih edileceği hakkında bazı kuralların tesbitine duyulan ihtiyaç; c.) İslama hizmet eden her kurum ve yönelişin toplumda bazı konularda meydana gelen karmaşanın bertaraf edilmesi ve bu durum hakkında bir yöntem belirlenmesi zikredilebilir.[11]

Fıkhu'l-evleviyyat kavramı, *fıkh* ve *evleviyyât* kelimelerinden mürekkeb bir kavramdır. Bu kavramlardan *fıkh* sözcüğü, "sözlükte bilmek, anlamak, bir şeyi izan ile şuurlu bir şekilde kavramak, onun esasına vakıf olmak demektir. Istılâhî tarifi ise şöyledir: İnsanın amel yönüyle lehine ve aleyhine olan şerî hükümleri bir meleke halinde bilmesidir."[12] *Evleviyyât* sözcüğü ise *ism-i tafdîl* sığasında olan *evlâ* (أولى) kelimesinin çoğuludur. *Evlâ* kelimesi sözlikte iki manaya inhisar edilebilir. Bunlardan birincisi, daha layık anlamına gelen *ehakk ve ecder* (احقّ واجدر) olarak; ikincisi ise, daha yakın anlamında *ekrab* (أقرب) olarak kullanılmaktadır.[13] Bunlardan mürekkep olan *fıkhu'l-evleviyyât* kavramı ise bu konuyla ilgilenen kişilerin konuyla alakalı olarak üç ayrı anlam yükledikleri görülmektedir. Birincisi, şerî amellerin önem sırasına konularak amellerin mertebelerine saygı duymaktır. Bu teorik alanda gerçekleştirilmek istenendir. İkincisi, hangi eğitimsel faaliyetlerine öncelik verilmesi gerektiği ile ilgili olarak pratik alanda gerçekleştirilmek istenendir. Üçüncüsü ise, şerî hükümlerin tearuz etmesi halinde, hangi uygulamaya itibar edilmesi gerektiği hususundadır.[14] Diğer yandan kitabın Türkçe'ye "Öncelikler Fıkhı" olarak çevrilmesiyle birlikte, kitabın mütercimінin (Abdullah Kahraman) dediğine göre "Dengeli Bir İslam Anlayışının Temel Parametreleri" olarak vazedilmiştir. Bunun böyle yapılmasının nedeni de mütercim tarafından Türkçe okumak isteyen kişilerin bu kavramı anlamayacağı ihtimalinden hareketle yapmıştır.[15]

Diğer yandan *fıkhu'l-evleviyyât* ile ilişkisini ortaya koymak için, bir tür ictihat yöntemi olduğu ifade edilen *taharrî* kavramını irdelemek gerekmektedir. Buna göre lugatta "eksik olmak, fazlalıktan sonraki eksiklik"[16] gibi anlamlara gelen Ha-ra-ye (حرى) kelimesinden müştak olan *taharrî* (التحرى) kelimesi sözlükte, "kastetmek, niyet etmek, beklemek"[17] gibi anlamlara gelmektedir.

Terim olarak ise birçok tanım yapılmakla beraber burada bazıları ele alınacaktır. Bunlardan biri Erdoğan'a ait olup, şu şekildedir: "İki şeyden daha lâyık ve uygun olanı aramak. Kıble yönü, vakit girmesi ya da çıkması gibi hususların araştırılması." dır.[18] *Taharrî* için yapılan tanımlardan bir tanesi Cürcânî'ye (v. 816/1413) ait olup, ona göre "طلب أحرى الأمرين وأولاهما" (iki şeyden daha doğrusunu ve daha iyi olanını talep etmek)[19] 'dır. Serahsî (ö.483/1090) ise *taharrî* için sözlükte "istemek" (الطَّلَبُ) ve "aramak" (الِابْتِغَاءُ) anlamında olduğunu söyler ve bu kelimenin Kur'an'da Cîn suresinin on dördüncü ayeti olan "فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا"[20] şeklinde geldiğini ifade eder. Ona göre *taharrî* ve *tevahhî* (التَّوَخِّي) eşit olup, *tevahhî* muamelât alanında kullanılırken *taharrî*, ibadet alanında kullanılmaktadır.[21] Ancak konuyla

---

[11] Merter Rahmi Telkenaroğlu, "Fıkhu'l-Evleviyyât'ın (Öncelikler Fıkhı) Kaynakları ve Kuralları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2009), 132-133.

[12] Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 144. Daha ayrıntılı malumat için bkz: Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

[13] Muhammed Vekîlî, *Fıkhu'l-evleviyyât: Dirâsetün fi'd-davâbıt* (Riyad: el-Ma'hedu'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1416), 9.

[14] Telkenaroğlu, "Fıkhu'l-Evleviyyât'ın (Öncelikler Fıkhı) Kaynakları ve Kuralları", 134.

[15] Yusuf el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, çev. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2021).

[16] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullâh Alî el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "hry", 2/852.

[17] İbn Manzûr, "hry", 2/853.

[18] Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 534. Taharrî konusu hakkında Türkçe olarak ele alınan iki araştırma bulunmuştur. Bunlar da İhsan Akay, "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", *Turkish Studies* 13/17 (2018), 1-22; Savaş Kocabaş, "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları* 23 (2014), 297-328.

[19] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), 57.

[20] "Aramızda ilâhî emirlere boyun eğenler var, ama hak yoldan sapanlarımız da var. Boyun eğenler doğru yolu hedeflemişlerdir." (Kur'ân Yolu, 14 Haziran 2022, Cîn, 72/14).

[21] Ebû Bekr Şemsü'l-eʾimme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed es-Seraḫsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1993), 30 c. 10/185.

ilgili araştırma yapan Akay, Serahsî'nin bu ayrımı hakkında tutarlı bir delil olmadığı kanaatine varmış ve konunun teyid edilmesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır.[22] Serahsî terim olarak *Taharrî* hakkında, şeriatta: bir şeyin hakikatine vakıf olmanın mümkün olmadığı anda görüşün galip olanını istemekten ibarettir demektedir[23]. Buna göre Serahsî aşağıda zikredilecek olan *taharrî*nin dar anlamına muvafık olan bir tanım yapmaktadır.

Taharrî kelimesi netice itibariyle dar ve geniş olarak iki şekilde tanımlanabilmektedir. Dar olarak: "*Taharrî, iki şeyden daha lâyık ve uygun olanı aramaktan ibarettir*"[24]. Geniş olarak ise, "*Taharrî, mükellefin benzeşen veya birbirine karışan ve hakkında kesin bilgi bulunmayan şer'î bir meselede hüküm vermek için mevcut delil, işaret ve emareleri kullanarak en doğru sonuca ulaşmak için zann-ı galiple, bunlar da yoksa söz konusu ihtimallerin bir kısmını azaltmak/elemek suretiyle ve kendi ferasetiyle/kalbinin şehadetine bağlı olarak en isabetli ve en uygun olanı tercih etme çabasıdır.*"[25]

Erdoğan'ın yaptığı tanımı açmak gerekirse *taharrî* sadece kıble tayini, vaktin girmesi ve çıkması gibi alanlarda değil, bunlara ek olarak temiz ve pis suların bulunduğu kapların, helâl ile haram şeylerin, temiz elbise ve pis elbiselerin, nikah, şer'i kesim, cenaze, zekat, hilalin vakti, mikat sınırları, tavafın şavtlarını karıştırma veya bilmeme gibi bir çok durumda söz konusu olabilir.[26] Bu durum, mükelleflerin ibadetten alım-satıma kadar günlük yaşam içerisindeki her alanında şer'i hükümleri uygulayabilmek için ihtiyacı olan bilgiyi her zaman kesinlik derecesinde edinemeyebilir. Bu kesin bilgilere ulaşılamadığı durumlar için *taharrî* yöntemi konulmuştur. Buna göre kişinin şek aşamasından çıkıp *zann-ı galip* derecesine çıkması durumu söz konusudur. Diğer yandan *taharrî* genel olarak fakihlerin müstekil olarak ele almadığı ve fıkıh kitaplarının içerisinde örneklerine rastlanılan ve dağınık biçimde üzerinde durulan bir yöntem olarak önümüze çıkmaktadır. *Taharrî* yöntemini ilk olarak sistemleştirenin de Serahsî olduğu görülmektedir.[27]

Modern insanın sıkıntısının bir tanesi de kendisine sunulan bir şeyin birçok varyantının yahut çeşidinin önüne konulmasıyla hangisini seçmesinin doğru olduğuna karar verememe durumudur. Bu bir yerde insanı şek/şüpheye sürüklerken diğer yönden vehmden çıkamaması durumuna sürüklemektedir. Bunun aşılması noktasında *fıkhu'l-evleviyyât* ve *taharri* ilişkisi konusu ayrı bir öneme sahip olmaktadır.

Fıkhu'l-evleviyyât konusu asıl itibarıyla birçok konuyla bağlantılı olduğu ve çok geniş bir yelpazeye sahip olan bir konudur. Diğer yandan *taharri* de kendi içerisinde ulema tarafından birçok açıdan tartışmaya sebep olmuş bir konudur.[28] Bundan dolayı konunun belirli bir sınır içerisinde ele alınması bu çalışmanın asıl amacının ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. Bu açıdan çalışmanın *fıkhu'l-evleviyyât* içerisinde değerlendirilen *ilmin amele öncelenmesi* konusu bağlamında ele alınması ve taharri hakkındaki tartışmalara girilmemesi konunun daha dar alanda ele alınmasına olanak sağlayacaktır.

1. Fıkhu'l-Evleviyyât[29]

Burada öncelikle eserin içeriği irdelendikten sonra ilmin amele öncelenmesi konusu ve daha sonra da diğer öncelikler bağlamında konuya açıklık getirilecektir.

---

[22] Konuyla ilgili tartışma için bkz: Akay, "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", 6.
[23] Seraḫsî, *el-Mebṣuṭ*, 30/10/185. وَفِي الشَّرِيعَةِ: عِبَارَةٌ عَنْ طَلَبِ الشَّيْءِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْوُقُوفِ عَلَى حَقِيقَتِهِ
[24] Akay, "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", 8.
[25] Akay, "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", 8.
[26] Akay, "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", 5.
[27] Kocabaş, "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması", 297-298.
[28] Konuyla ilgili olarak serdedilen birçok tartışma mevcuttur. Bunlardan bir tanesi *içtihat-taharrî* ilişkisi, *yöntem/metod-delil* , *şekk-zann*, *taharrî-tevahhî* (Serahsî bunlar arasında ayrım yaparken diğerlerin de böyle bir ayrım bulunmaz ve bunlar aynıdır.) ilişkisi bağlamında vs. bu tartışmaların içeriğine girilmeden burada *taharrî*'nin bir yöntem olarak kabulüyle ele alınıp, kısaca üzerinde durulacaktır.
[29] Kitabın asıl ismi: في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة 'dir.

1.1. Eserin içeriği ve konusu

Toplam on bir bölümden oluşan eserin birinci bölümü "Ümmetimizin Öncelikler Fıkhına İhtiyacı" başlığıyla başlamakta ve devamında sırasıyla, "Öncelikler Fıkhının Diğer Fıkıh Çeşitleriyle İlişkisi", "Niteliği Niceliğin Önüne Geçirmek", "İlim ve Fikir Alanında Öncelikler", "Fetvâ ve Davet Alanındaki Öncelikler", "Amel (uygulama) Sahasındaki Öncelikler", "Emredilenler Alanındaki Öncelikler", "Yasaklar Alanındaki Öncelikler", "Islah Alanındaki Öncelikler", "Kültürümüzde Öncelikler Fıkhı", "Modern Çağın Islahatçılarının Davetlerinde Öncelikler Fıkhı"dır. Bu ana başlıklar altında da altbaşlıklar ele alınmıştır.

Din nazarından bakıldığında değerler, hükümler, ameller ve teklifler birbirlerinden farklıdır ve aynı mertebede değillerdir. Bunlar kendi içerisinde aslî veya ferî olabilir, rükün kabilinden olanlar olduğu gibi mütemmime cinsinden olabilir; en üst seviyede olanlar ve en altta olanlar, tercih edilenler ve reddedilenler gibi birçok açıdan değerlendirilebilir. Eserde bu durumla alakalı deliller zikredilmektedir. Örnek kabilinden "Allah'a en sevimli gelen amel …. şudur." gibi cümleler bu bağlamda değerlendirilmiştir.[30]

Karadâvî, İslam ülkelerinde değişik ayrımlar meydana geldiğini, sanat ve lüksle alakalı olan hususların ilim ve öğretimle alakalı olan hususların önüne geçirildiğini gözlemlemiştir. Buna göre, gençler için yapılan faaliyetlerde genel olarak bedene önem verildiği ve bu durumun zihni eğitime öncelendiğini vurgulamaktadır. Diğer yandan günümüzde insan olarak değerlendirilen şeyin bedene indirgendiğini ifade etmektedir. Bu durum için bütün spor çeşitlerine, özellikle de insan kitlelerinin günlük hayatlarında faydalandıkları türlere önem verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun yanısıra sanatçı, futbolcu yahut benzerleri yerine, ilim adamları, edebiyatçılar, fikir ve davet adamlarının daha çok öne çıkarılması konusuna değinmektedir.[31]

Bugün önceliklerin ihmal edilmesi, geniş Müslüman kitleleri veya onların yoldan çıkmışlarıyla sınırlı olmayıp, dindar olan kesimin de öncelikleri ihlal ettiği vaki ve vakıadır. Karadâvî bu durumun gerçek fıkıh ve doğru bilgi sahibi olmamaktan kaynaklandığı ifade etmektedir.

Buradan ilme kendi tanımını yapan Karadâvî, ilmin, "amellerin tercihe şâyan olanını olmayanından, üstün olanını olmayanından, sahihini fâsitinden, makbul olanını olmayanından, sünnet olanını bidat olanından ayıran ve din (şeriat) nazarında her amelin kıymetini ve pahasını biçen şey"[32] olarak tanımlamaktadır. İlim ve fıkhın rehberliğinden mahrum olan bir kimsenin çoğu zaman ameller arasındaki sınırları ihlal ettikleri görülmektedir. Bu durumun sonucunda ise, ya amelleri birbirinden ayırmak mümkün olmamakta ya da bu gibi kimselerin ameller hakkında dinin vermediği bir hükmü vererek, ya ifrata yahutta tefrite düşmekte olduklarını ifade etmektedir. Oysa hem ifrat hem de tefrit, itidal karşısında olan bir durumdur. Ayrıca dinde aşırılığa kaçanların çoğu zaman tercih edilen ameli terkedip, tercih edilmeyenle meşgul olmalarına neden olmasıda ayrı bir vakıa olarak değerlendirilmektedir.[33]

Konuyla alakalı olarak Müslümanlar hakkında gerileyiş/düşüş portresi çizen Karadâvî, bu durumu yedi maddede ele almaktadır. Bunlardan birincisi, Müslümanların, ümmetin tamamını ilgilendiren ve *farz-ı kifâye* olan hususların ihmal edilmesidir. Bunlar arasında ilim, savaş ve sanayi gibi alanları zikretmektedir. İkincisi, *farz-ı ayn* olan bazı hususların ihmal edilmesidir. Bu nokta da *emr-i bi'l-ma'rûf ven-nehyi ani'l-münker*'in bunlardan biri olduğunu zikretmektedir. Üçüncüsü, *rükun*ların bir kısmına diğer kısmından daha çok önem verilmesidir. Orucun namazdan daha çok önemsenmesi durumunu bu konu hakkında örnek vermektedir. Dördüncüsü, bazı nafilelere farz ve vaciplerden daha çok önem verilmesidir. Zikir, tesbih ve evradlara, sosyal olan *sıla-ı rahim* gibi olaylardan çok önemsenmesini zikretmektedir. Beşincisi, namaz, zikir gibi ferdi ibadetlere, fıkıh, insanların arasını düzeltme, iyilik ve takvada yardımlaşma gibi toplumsal olanlardan daha çok önemsenmesidir. Altıncısı, insanların genel olarak usul ile ilgili konuları ihmal edip, füru' meseleleri ile ilgili olan amellere önem

[30] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 17-18.
[31] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 24-25.
[32] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 25.
[33] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 25.

vermeleridir.[34] Yedincisi, yaygınlaşan haramlara veya ortadan kaldırılan farzlar uğruna mücadele edilmesinden ziyade, mekruh ya da şüphe barındıran durumlarla ilgilenmeleridir. Bu konuyla alakalı olarak haramlığı kesin olan durumları terkedip, kesin olmayanlarla uğraşılması ve büyük-küçük günah meselesi de bunlar arasında değerlendirilmektedir. Bütün bunların neticesi olarak Karadâvî, ümmetin *fıkhu'l-evleviyyât* ile ilgilenmesinin zaruri bir hal aldığı sonucuna ulaşmaktadır. Bunun sonucunda da fertlerin aklı ilka, kalbi tatmin, basireti aydın olarak iradesiyle hayırlı işlere yöneleceği bildirilmiştir.[35]

1.2. İlim ve fikir alanındaki öncelikler

Bu başlık altında Karadâvî toplam on başlık açmıştır, ancak burada bazı kısımlar konuyla bağlantısını kopardığı için burada zikredilmemiş ve konuyla alakalı olan kısımlar zikredilmiştir.

a. Bilgiyi amele öncelemek: Dinin itibar edilen önceliklerinden birisi, bilgiyi uygulamanın önüne geçirmektir. Buna göre bilgi, amelden önce gelmekte ve amele rehber olmaktadır. Konuyla ilgili olarak Muaz (r.a)'dan rivayet edilmiş olan bir hadiste, ilmin, imam olduğu amelin ise ona cemaat olduğu zikredilmektedir. Karadâvî konuya dair Kur'an-ı Kerim'den delil getirmiştir. Muhammed sûresinin 19. âyeti olan "فَاعْلَمْ اَنَّهُ لَٓا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِۜ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوٰيكُمْ"[36] âyeti, Efendimize (s.a.v) hitap olduğunu dolayısıyla da "emr-i hâs, hıtab-ı âmm"[37] minvalinden olarak Müslümanları da kapsadığını ifade etmektedir. Buna göre ilim ve tevhit Efendimize (s.a.v) emredilmiş, daha sonra bir amel olan istiğfar zikredilmiştir. Bir başka âyette de yine okumak ile ilgili ve ilk âyet olan " اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذ۪ي خَلَقَۚ" âyeti önce indirilmiş daha sonrasında da amel ile ilgili olan müddessir sûresinin ilk dört ayetindeki uyarma emri ve elbisenin temiz tutulma emrine öncelemesi zikredilmiştir.

Karadâvî ilmin, amele öncelenmesinin nedenini ise şe şekilde açıklamaktadır:

> "ilim, inanç konularında hakkı batıldan, sözlü ifadelerde doğruyu yanlıştan, ibâdetlerde sünnet olanı bidatten, muâmelât konularında geçerli (sahîh) olanı geçersiz (fâsit) olandan, tasarruflarda helali haramdan, ahlak alanında faziletli olanı rezil olandan, ölçülerde makbul olanı makbul olmayandan, söz ve amellerde tercih edilecek olanı tercih edilmeyecek olandan ayırır."[38]

Dolayısıyla üzerinde durulan *fıkhu'l-evleviyyât* da ilme ve bilgiye dayanmaktadır. Buna göre öncelenmesi gereken konular öncelenir, tehir edilmesi gerekenlerde tehir edilir/geciktirilir. Şayet bu ilim olmazsa insan, gelişigüzel davranır.[39]

İlmin önemi üzerinde duran Karadâvî, bazılarının, ilimden nasipleri az ve fıkıh bilgileri de eksik olduğundan dolayı, Kur'an'ın anlaşılamadığını vurgulamakta ve yanlış anlamalardan meydana gelen durumdan dolayı da Kur'an ile çelişik durumlara düşüldüğünü ifade etmektedir. Bu noktada Hasan-ı

---

[34] Burada açık hale getirilmesi gereken bir durum da Karadâvî'nin *asl-fer'* ayrımında ne anladığı konusudur. Karadâvî'ye göre usûlün furu'a öncelenmesi gerekmektedir. Bu gereklilikten maksadı ise, Allah'a, O'nun birliğine, meleklerine vs. imani şartların ve bunlarla ilgili olan hususların amele öncelenmesidir. Buna göre önce inanç, sonrasında ise namaz, oruç gibi, asl'a göre furu' olan kısımlar gelmelidir. Çünkü inanç asıl olanken, hukuk onun bir fer'idir. Ancak burada kelam alimlerinin iman-amel ilişkisi gibi tartışmalarla meşgul olmak değil; inancı elde eden kişinin, amel gibi bir meyvesinin olacağı üzerinde durmaktır. Bütün bunlardan dolayı da öncelemeyi hak eden, öncelikle inancın düzeltilmesi, tevhide aykırı olan şeylerden tevhidin arındırılması, şirke ve hurafeye savaş açılması ve son olarakda kalplerde imanın köklerinin derinleştirilmesi gerekmektedir (el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 149-150). Usûlün kelâmî bir niteliğe furû'un hukuki/amelî dolayısıyla fıkhî bir mesele oluşu hakkında bkz: Ebû'l-Hasan ʿAlî b. ʿAbdulkâfî Taḳiyuddîn Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 3/1/17.

[35] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 32-35.

[36] "Bil ki, Allah'tan başka tanrı yoktur. Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah'tan af dile. Ne yapacağınızı ve yerinizin neresi olacağını Allah bilir." (Kur'ân Yolu, 14 Haziran 2022, Muhammed, 47/19).

[37] Cümlenin muhtevasından anlaşıldığı kadarıyla burada *emr-i hass, hitab-ı âmm* yapılmıştır. Bu durum bir kişiye emredilmesi ancak diğerlerinin de kastedilmesini ifade etmektedir.

[38] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 72.

[39] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 73.

Basrî'den bir alıntı yapmaktadır: "Bilgisiz amel eden yol bilmeden yürüyen kişiye benzer. Böyle birisinin bozdukları düzelttiklerinden fazladır. İlmi, ibadete zarar vermeyecek şekilde isteyin, ibadeti de ilme zarar vermeyecek şekilde isteyin. Zira ilmi bırakıp ibadeti isteyen bir topluluk Muhammed ümmetine kılıçlarını çekmişlerdir. Şayet bunlar ilmi isteselerdi, ilim onları yaptıkları bu yanlış tutuma sevketmeyecekti."[40]

b. Anlamayı ezberciliğe öncelemek: Bu kısımda ifade edilen ise dirayetin rivayete öncelenmesidir. Yani anlayış ve kavrayışın salt ezberciliğe tercih edilmesidir. Çünkü ilim anlayış ve kavrayışla kendini belli etmektedir. Diğer yandan İslam, Müslümanlardan sadece dini öğrenmelerini değil, dinde derin bir anlayış sahibi olmalarını istemektedir.

Burada Karadâvî, ezberin mutlak anlamda bir önemi olmadığını söylemediğini ifade etmekte ve daha sonra bunu şöyle izah etmektedir: "Ezber sadece malumat ve hakikatlerin bir hazinesi olup daha sonra onlardan istifade etmek için yapılır. Ezberin bizzat kandisi hedef değildir. Aksine o başkaları için araçtır."[41]

c. Maksatları görünenlere (zâhire) öncelemek: Dinin maksatlarının, sırlarının ve gerekçelerinin bilinmesi ve bunlar arasındaki bağlantıyı kurmak, detay olan hükümleri temel prensiplere, cüzi olan hükümleride külli olanlara arzetmek, hükümlerin zahiri ile yetinip *nass*lara sadece zahirî açıdan bakmamak gerekmektedir.

Kur'an ve hadislerin çoğunun işaret ettiğine ve ibadet, muamelât, aile olsun toplumsal olguların çeşitli detay hükümlerinin gösterdiğine göre, Şâr'in *emir, nehy* veya *mubah* bıraktığı hükümlerin hepsinin bir amacı vardır. Şari' hiçbir hükmü tahakküm amaçlı ve gelişigüzel değil; kendi kemaline, ilmine yakışır şekilde vazetmektedir. Ayrıca Şari' yarattıklarını ve meydana getirdiklerini yerlice yaptığı gibi, öngördüklerini, emrettiklerini ve nehyettiklerini de bir hikmetle yapmıştır.

Netice olarak nasların sadece zahirine bakmak çoğu zaman Şari'in genişlettiğinin daralmasına, kolaylaştırdığının zorlaşmasına, dinamik olanın da statikleşmesine neden olmaktadır.[42]

d. İçtihadın taklide öncelenmesi: Bir önceki kısımla alakalı olan bu kısımda Karadâvi, ilmin elde edilmesi her ne kadar, bir başkasını taklit etme ve ikna edici bir delil elde edilmeden onun görüşünü benimseme ise de selefe göre ilim, sadece hükümleri bilmekten ibaret bir durum değildir. Onlar bir şeyin hakikatini ilim adamlarından öğrenir, delillere değil şahıslara tabi olurlar. Ancak onlara göre ilim, delilin peşinden gidilen bağımsız olan şeye denilmektedir. Durum böyle olunca şahıslara tabi olmayı önemsemez ve delilin götürdüğü yere, o tabi olunan kişiyle birlikte gider ve kendisinin kani olduğu hakikat neredeyse ona ulaşmaya bakar.

Konuyla alakalı olarak önceki alimlerin zamanlarıyla bu zamanın, o zamanın ihtiyaçlarıyla bu zamanın ihtiyaçlarının ve bilgi birkiminde de durumun farklı olmasından dolayı her iki zamanında aynı derecede olmadığını, şayet o zamanlardaki bazı hükümlere katî olan bir nass şeklinde bakma meydana gelirse şimdiki zamanda sıkıntı ortaya çıkaracağını ifade etmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Karadâvî, Mecelle'de 39. Madde olan "Ezmânın teğayyürüyle ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz"[43] maddesini ifade etmektedir. Ayrıca bu durumu İmam-ı Şafiî'nin (v. 204/820) *kavl-i cedîd* ve *kavl-i kadîmi*[44] ile kıyaslamaktadır.[45]

---

[40] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 74-75.
[41] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 83.
[42] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 84-85.
[43] Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-ḥukkâm şerḥu mecelleti'l-aḥkâm*, thk. Mehmet Emin Özafşar V.dğr. (Ankara: Dureru'l-Ḥukkâm, 2017), 4/c. 1/102.
[44] İmam Şafiî, uzun bir rihletten sonra Mısır'a yerleşir. Buraya yerleştikten sonra görüşlerine nihai şeklini verir ve bundan önceki görüşlerinin nakledilmemesini ister. Mısır'da son şeklini vermiş olduğu görüşlere *kavl-i cedîd*, buraya gelmeden önceki zamanlarda beyan ettiği görüşlere de *kavl-i kadîm* şeklinde isimlendirilir. Abdurrahman Candan, "İmam Şâfiî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Malik'in Etkisi", *Diyanet İlmi Dergi* 47/2 (2011), 118.
[45] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 87-88. Konuyla ilgili olarak "Fetvâ ve Davet Alanındaki Öncelikler" kısmında bu noktada fetvanın yere ve zamana göre değişebileceği hakkında ayrı bir başlık açmıştır. Ancak burada konu daha genel ve umumi açıdan ele alındığı için ve bu konu hakkında daha fazla malumat için bkz: Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014).

e. Dünya işlerinde etüd ve planlamaya öncelik verme: Karadâvî yaşadığımız çağı, her şeyin ilme dayandırıldığı ve ezberden konuşmanın kabul edilmeği bir çağ olarak nitelemektedir. Buna göre bir kişi hangi ciddi iş olursa olsun karar vermeden önce etüd yapılmalı, başlamadan önce avantajına olduğuna kanaat getirmeli, uygulamaya geçmeden önce planlama yapmalı ve son olarak eyleme geçmeden önce de istatistiklerden faydalanmalıdır. Bu durumdan anlaşılmaktadır ki eylem, etüd, planlama ve istatistiklerden sonra gelmektedir.

Diğer yandan, İslamî hareket içerisinde yer alan kişilerin yarınlar için plan yapması, dünün tecrübesinden yararlanması, günün olaylarını gözlemlemesi, içtihatlardaki doğru ve yanlışları, dün ve bugün arasında kalan gidişatta zarar ve faydaların orantılarını değerlendirmesi vb. gerekmektedir.[46]

1.3. Diğer öncelikler

Bu kısımda genel olarak ilim ve fikir alanı başlığı altında zikredilmeyip kitabın geneline dağılmış olan kısımlar zikredilecektir.

a. Başkasına tesiri olan ameli kendi yörüngesinde kalana tercih etmek: Amelin tercih edilmesi konusunda dikkat edilecek hususlardan biri, amelin başka amelden daha faydalı olması durumudur. Buna göre ilmin ibadete üstünlüğüne değinilmekte ve bu konu hakkında ibadetin faydası sadece onu yapan kişiye, ancak ilim ise bütün insanlara faydalı olma yönüyle öne çıktığı belirtilmektedir. Yani Karadâvî toplumun yararına olan bir amelin sadece kişinin kendisine fayda sağlayan bir amelden daha öncelikli olduğu ifade etmektedir.[47]

b. Fitne zamanlarında amele öncelik vermek: Öncelenmesi gereken durumlardan birisi de, amelin, ümmeti ihtiva eden fitne, sıkıntı ve zorluk zamanlarında yapılmasıdır. Buna göre bu gibi zamanlarda yapılan salih bir amel, kişinin inancını göstermek yanında hakta sebat ettiğini ve kesin bilgisinin gücünü göstermektedir.[48]

Bunlar haricinde öncelenmesi gereken durumlar genel olarak şu şekilde ele alınmaktadır: kalp ile yapılan ameli azalarla yapılan amele, faydası uzun ve tesiri kalıcı olan amele öncelemek, hafifletme ve kolaylaştırmayı ağırlaştırma ve zorlaştırmaya, farzları sünnet ve nafilelere öncelemek, *farz-ı ayn*ı *farz-ı kifâye*ye, kul haklarını sırf Allah hakkı olana, toplumun haklarını fertlerin haklarına öncelemek gerekmektedir.

Genel olarak Karadâvî eserinde, neyin neye öncelenmesi gerektiği durumunun bireysel olarak değişiklik gösterebileceğini ve bununla birlikte, kişilerin kendi içinde bulundukları zamana ve zemine göre de değişiklik gösterecebileceğini ifade etmektedir. Buna göre, bazen üstün olan ibadetlerin türüne, vakitlerin farklılığına, insanın zahiri fiilinin farklılığına, zeminlerin farklılığına göre, bazende kişilerin gücü ve kuvvetine göre değişiklik gösterebilmektedir.[49]

Karadâvî, yazmış olduğu eserde bütün söylediklerine ilmi dayanak olarak âyetler, hadisler, ashabdan ve ulemadan nakiller yaparak bunlardan birisini muhakkak getirmekte ve yazdıklarını sağlam zemine oturtmaktadır.

2. Taharrî

Yukarıda da kısmen belitildiği üzere fıkıh terimi olarak kullanılan *taharrî* kavramı, ilk dönemlerden itibaren literatürde kullanılmakla beraber, onun teknik anlamda Serahsî tarafından sistematize edilmiş olduğu söylenir.[50] Buradan hareketle *Taharrî*nin meşru olduğuna deliller serdedilmiştir. *Taharrî*nin meşruluğu Kur'an, sünnete dayandırılmaktadır. Buna göre sırasıyla şu deliller zikredilebilir:

---

[46] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 88-89.
[47] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 122-126.
[48] el-Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, 128.
[49] Mecdi Hilâlî, *İslam'da Öncelikler Fıkhı*, çev. İshak Doğan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2012), 133-134.
[50] Kocabaş, "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması", 298; Akay, "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", 7.

1. Bakara sûresinin 115. âyeti olan “وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلٖيمٌ”dir[51]. Âyette geçmekte olan “تُوَلُّوا” (nereye dönerseniz) cümlesi, namaz kılmak istenildiği zaman kıblenin hangi tarafta olduğunun bilinmemesi sebebiyle ve kıble yönünü belirleme imkanının bulunmaması durumunda *taharri* ile kıbleye yönelmenin caiz olduğu ifade edilmektedir.

Taharrî ile namazını kılan kişi, namazı, kıble olduğunu düşündüğü yöne doğru kılar. Şayet bunu terkeder ve başka yöne doğru kılarsa o zaman namazı fasit olur.[52]

2. Mümtehine sûresinin 10. âyeti olan, “يَٓا اَيُّهَا الَّذٖينَ اٰمَنُٓوا اِذَا جَٓاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ”[53] Ayette geçmekte olan “فَامْتَحِنُوهُنَّ” (onları sınayın.) cümlesi *taharrî*ye müracaat etmenin caiz olduğuna işaret etmektedir. Bu ayetin nüzul sebebi olarak, müşriklere haber götürmek üzere casusluk yapan bir kadın hakkında indirildiği bildirilmiştir. Buna göre, kendilerine sığınma talebinde bulunanlar hakkında inceleme yapmadan direkt olarak kabul edilmesinin Müslümanlar açısından bazı sakıncalarına dikkat çekmektedir.[54] Serahsî de taharri için bu ayeti delil göstermektedir.

3. Serahsî, “Mümin, Allah’ın nuruyla bakar” ve “Müminin feraseti hata yapmaz” hadislerini delil göstererek taharrî’nin caiz olduğunu ifade eder. Ancak Akay’ın ifadesine göre, hadisten anlaşılan, mümin birisi Allah’ın yardımı ve kendisine verilen ferasetle şer‘î bir delilin olmadığı ve *taharrî*ye ihtiyaç duyulan bazı meselelerde doğru sonuca ulaşabileceğini ifade eder. Ayrıca Efendimize (s.a.v) iyiliğin ne olduğu sorulduğu zaman “kalbine danış” ifadesi de yukarıdaki manayı teyit etmektedir.[55]

Kur’an’dan ve hadisten zikredilen bu rivayetler ışığında bakılacak olursa, *taharrî* yöntemine müracaat etmek caizdir. Ayrıca fakihler eserlerinde *taharrî* için birçok meseleyi ele almış ve buna itiraz eden de olmamıştır.[56]

Taharrî için ibadet ve muamelât alanlarında birer tane örnek verilecektir. Bunlardan ibadet alanında olanına namaz vakitlerinin belirleme noktasındaki taharrî örneği zikredilebilir. Buna göre, namazın şartlarından biri vaktin girmiş olmasıdır. Bundan dolayı da namaz kılmak isteyen için vaktin girdiğini bilmesi gerekir. Vaktin girdiğinden şüphe duyularak kılınan namaz da geçersizdir. Günümüzdeki gibi imkanların bulunmadığı önceki çağlarda sıkça karşılaşılan bu sorunla günümüzde az dahi olsa karşılabilinmektedir. Böyle bir durumda kalan kişi imkanların bulunmadığı zaman namaz vakti konusunda müezzine uyar. Bulunduğu bölgede müezzin bulamadığı zaman namaz vaktini bilme ihtimali olan kimselere sorar. Bu imkanları elde edemeyen mükellefe *taharrî* yapması zorunlu hale gelmiştir. Vaktin girdiğinden emin olunmadan namaz kılınamasa da *taharrî*ye mecbur kalan kişi, hakkında *zann-ı gâlip* derecesindeki kanaat kafi gelir. Alametleri ve karineleri değerlendirmesi gereken bu kişinin şayet hava açıksa güneşin gölgesine, aydınlık ve karanlık gibi olaylara göre *taharrî* yapar. Hava kapalı yahut sisli olduğu zaman vakti tespit etmek zor olacağından belirli bir müddet sabretmek ve ihtiyatla hareket etmesi daha uygun olur. Bu noktada “Müctehid diğer müctehidi taklid edemez” kaidesince burada da *taharrî* yapacak olan kişi, kendi *taharrî*sini terk edip başkasının *taharrî*sine göre amel edemeyeceği bildirilmiştir.[57] Muamelât alanında ise, halkının çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir beldede, kesilen

---

[51] “Doğuda Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zatı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.” (Kur’ân Yolu, 14 Haziran 2022, Bakara, 2/115).

[52] “وَلَو تحرى فَكَانَ أكبر رَأْيه وَجها من تِلْكَ الْوُجُوه أَنه الْقبْلَة فَتَركه وَصلى إِلَى غَيره فقد أَسَاءَ وأثم وَصلَاته فَاسِدَة” Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî, *el-Aṣl*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgānî (Lahor: İdâretu’l-Ḳur’ân ve’l-ʿUlûmi’l-İslâmiyye, ts.), 3/15.

[53] “Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınayın.” (Kur’ân Yolu, 14 Haziran 2022, Mümtehine, 60/10).

[54] Bu noktada zikredilebilecek bir diğer ayet ise kişinin kendi biraysellikleri açısından “ يَٓا اَيُّهَا الَّذٖينَ اٰمَنُٓوا اِنْ جَٓاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُٓوا اَنْ تُصٖيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمٖينَ” ayetindeki “فَتَبَيَّنُٓوا” (doğruluğunu araştırın) emridir. Yani bir fasığın haberinin inceleme yapılmadan kabul edilmesi, Müslümanın zararına yol açabilir. Bu noktada ayet kişinin faydası için araştırmayı, incelemeyi ve ondan sonra haberin doğruluğuna karar verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

[55] Akay, “İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî”, 9.

[56] Sahabe kavli ve akla da dayandırılan *taharrî*nin meşruluğu hakkında söylenilen diğer delilleri için bkz: Akay, “İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî”, 9-10; Kocabaş, “İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması”, 301-302.

[57] Kocabaş, “İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması”, 307-308.

hayvanın şayet bir Müslüman tarafından kesildiği bilinmezse bu durumda *taharrî* ile o eti satın almak caiz olur.[58]

Fakihler, bazı fer'î konulardan hareketle *taharrî* yöntemine özgü birkaç kural tespit etmiştir. Bunlar, "Zaruretin caiz olduğu her şeyde taharri de caizdir", "Taharrî ancak zaruret sebebiyle helal olan şeylerde caizdir", "Delillerin yokluğunda taharrî, şer'î delilin yerine geçer", "Bilen birinden sormak taharriden önceliklidir"[59], "Namus (avret) konularında taharrî sahih değildir", "Cinsellikte aslolan tahrimdir", "Zaruret halinde yapılması mubah olmayan şeylerde taharrî yapmak caiz değildir" gibi kurallar bunlar arasında sayılabilir. [60] Bu kurallar, kat'î delille çatışmamaları şartına bağlı olduğundan dolayı fıkıh konularının tamamı için geçerli olmayabilirler. Bu kâidelerin bazısı taharrî yöntemine başvurmanın caiz oluşuna, bazısı ise caiz olmayışına ilişkindir. *Taharrî,* benzerlikleri olan veya birbirine karışmış olan iki farklı şeyden en uygun olanını tercih etme bağlamında şer'î bir hüküm olarak *taharrî* yapan için bağlayıcı olmaktadır. Bu durumda taharrî, kişilere ve meseleye göre değişiklik gösterebilir.[61]

Netice olarak denilebilir ki, fıkıh alanında mükellefin bireysel ictihadı anlamına gelebilecek olan *taharrî*, şüphe ve tereddüt durumları için Şâri' tarafından ortaya konulan ve fakihler tarafından da geliştirilen bir fıkıh terimidir. Temelinde her ne kadar zan da olsa, fıkıhda zan (dolayısıyla zann-ı galip) kesin bilgiye vasıl olmanın imkansız olduğu durumlarda kesin bilgi hükmüne gelebilmektedir. Bu yönüyle de *taharrî*, mükellef için birçok kolaylığı getiren, tıkanıklığı açan ve çıkmazlardan kurtaran bir çözüm yolu olmaktadır. Çünkü ihtiyaç varken bundan yararlanmayan mükellef çıkmaza girecek, konu şayet ibadetse ibadetleri aksayacak, konu şayet muamelâtsa birçok meşru olan maslahatı gerçekleşmeyeceği gibi büyük zararlar görecektir.[62]

Sonuç ve Değerlendirme

Karadâvî'nin yenilikçi bakış açısıyla ele aldığı *fıkhu'l-evleviyyât* terimi ve Serahsî'nin sistemleşmesinde öncü olduğu *taharrî* metodunun ilişkisini kurmak bu çalışmanın asıl gayesidir.

Çalışmanın başlığında geçen iki kavram birlikte ele alındığında konuyla ilgili olarak iki önerme meydana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Karadâvî'ninde tesbit ettiği gibi, çağımızda Müslümanlar arasında öncelikler açısından meydana gelen dengesizliğin ortaya çıkması sebebiyle iş, eylem ve fikirlerin birbirine öncelenmesinin belirlenmesine katkı sunmaktadır. Diğer yandan konuyla ilgili bir çalışması olan Mecdi el-Hilâlî'nin de amellerin en üstün olanınını bulma noktasında yaptığı çalışmada, en üstün olarak "şu ameldir" denilebilecek bir amelin olmadığını, dolayısıyla da amellerin üstün oluşu zamana, zemine ve zihinlere göre değiştiğini vurgulamaktadır. Bu iki düşünce *fıkhu'l-evleviyyât* bağlamında elde edilmiş olmakla birlikte bunların temel noktalarından biri zihin, zaman ve zemine göre değişen şeyin hangi öncelikleri göz önünde bulundurulmasıdır. Bu durumda bir yöntem olarak kullanılan *taharrî*'nin işletilmesi önem arzetmektedir. Bunun temel noktalarından bir tanesi var olan ve bireyselleşen, yalnızlaşan, hümanizma düzeninin meydana getirdiği insan yapısıyla yakından ilgili olduğu görülmüştür. Herhangi bir birey gündelik yaşamında herhangi bir durumda *taharrî* yapmaktadır. Ancak bunu yaparken öncelenmesi gereken noktalar vardır. Bu bağlamda Karadâvî'nin öncelikler fıkhı içerisinde ele aldığı "ilmin amele öncelenmesi" konusu önem arzetmedir. Diğer yandan ilmin (bilme/teori boyutu) amele (fiil/eylem/pratik boyutu) öncelenmesi bağlamında değerlendirilebilecek üç âyet zikredibilir. Bunlardan birincisi bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağından bahseden, Zümer Sûresinin 9. âyeti olan "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۜ اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اُو۬لُوا الْاَلْبَابِ" âyeti ve bu âyet minvalinde denilecek bir diğeri de Nahl Sûresinin 43. âyeti olan ve bilinmiyorsa bir bilene sorulmasını istemeden bahseden "فَسْـَٔلُٓوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَۙ" âyeti, bir diğeri ise Hucûrât sûresinin 6. Ayeti olan ve bir haber geldiğinde araştırma emri buyuran " يَٓا اَيُّهَا الَّذ۪ينَ اٰمَنُوٓا اِنْ جَٓاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوٓا اَنْ تُص۪يبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِم۪ينَ" âyettir. Bunların neticesinde kişi araştırır, bilir, bulur ve yapar. Şayet araştırma

[58] Akay, "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", 13.

[59] Bu genel kural için Nahl Sûresinin 43. âyeti olan ve bilinmiyorsa bir bilene sorulmasını istemeden bahseden "فَسْـَٔلُٓوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَۙ" âyeti hatırlanabilir.

[60] Akay, "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", 10-11.

[61] Akay, "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", 18-19.

[62] Kocabaş, "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması", 328.

yahut bilmeden herhangi birisi yanlış olursa o zaman bulmada yanlış olur ve dolayısıyla eylem yani yapma da yanlış olur denilebilir. Diğer yandan bilgide şüphe olursa yine eyleme yani amel açısından da sıkıntı doğurabileceği ortadadır. Önce şüphe izale edilir sonrasında da amel meydana getirilir.

Bu çalışmanın neticesinde şu sonuç ve değerlendirmelere ulaşılmaktadır:

Olaya *taharrî*nin kabulüyle ve Serahsî'nin bakış açısıyla bakıldığında sonuç olarak denilebilir ki: her iki meselede ihtilafların veya başka bir deyişle, olasılıkların hesaplanması ve en doğru sonuca ulaşma noktalarında kesişmektedir.

Her iki kavramda kendi içerisinde belirli aşamalarla bir sonuca ulaşmaktadır. -*Taharrî* için müezzin örneği ve *fıkhu'l-evleviyyât* içinde zihnin, zemin ve zaman bağlamındaki değişimi zikredilebilir.- Şayet bu durum böyle değerlendirilirse, o zaman denilebilir ki, herhangi bir konuda şüpheye yahut tereddüde düşen bir kişi, gerekli ve yukarıda da izah edilen aşamalarla önceliğini belirleyip yoluna devam etmek durumundadır.

Her iki kavramda en az iki yahut daha fazla olan olayların çözümüne odaklanmaktadır.

Kişinin kendi bireyselliği içerisinde girdiği ihtilafa çözüm sunmaktadır. Bu durumda olan kişinin şüphe ve vehmini ortadan kaldırmaya odaklanmaktadır.

Her ikisi de en doğruyu bulmak için çalışmaktadır. Dolayısıyla mükellefi yanlış ve eksiklikten uzaklaştırma gayesini gütmekte olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

Akay, İhsan. "İslam Hukukunda Bir İçtihat Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî". *Turkish Studies* 13/17 (2018), 1-22. http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13867

Candan, Abdurrahman. "İmam Şâfiî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Malik'in Etkisi". *Diyanet İlmi Dergi* 47/2 (2011), 117-144.

Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Baskı., 2003.

Çelen, Mehmet. *Yusuf el-Karadâvî'nin Fıkıh Anlayışı ve İslami Düşünceye Katkısı*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017.

Dîb, Abdulaziz (ed.). "Yusuf el-Kardavî: Kelimât fî tekrîmihî ve buhûs fî fikrihî ve fıkhihî mühdât ileyhi fî buluği seb'în". En-Nâdî'ş-Şebâbî, 2003.

Dursunüst, Elif. *Yusuf el-Kardavî'nin Çağdaş Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Yöntem*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2007.

Efendi, Ali Haydar. *Dureru'l-ḥukkâm şerḥu mecelleti'l-aḥkâm*. thk. Mehmet Emin Özafşar V.dğr. Ankara: Dureru'l-Ḥukkâm, 2017.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2019.

---------------------. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2014.

Güzel, Burhan. *Yusuf el-Karadâvî ve Halil Günenç'in Bankacılık İşlemlerine Dair Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2021.

Hilâlî, Mecdi. *İslam'da Öncelikler Fıkhı*. çev. İshak Doğan. İstanbul: Beka Yayıncılık, Yok., 2012.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullâh Alî el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Karadâvî, Yusuf. *İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavır*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2. Basım, 2014.

----------. *Öncelikler Fıkhı*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nida Yayıncılık, 10. Baskı., 2021.

Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kocabaş, Savaş. "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması". *İslam Hukuku Araştırmaları* 23 (2014), 297-328.

Kur'ân Yolu. Erişim 14 Haziran 2022. https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf

Seraḫsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eʾimme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed es-. *el-Mebṣuṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1993.

Şeybânî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-. *el-Aṣl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgānî. 5 Cilt. Lahor: İdâretu'l-Ḳur'ân ve'l-ʿUlûmi'l-İslâmiyye, ts.

Taḳiyuddîn Subkî, Ebû'l-Hasan ʿAlî b. ʿAbdulkâfî. *el-İbhâc fî Şerhi'l Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Telkenaroğlu, Merter Rahmi. "Fıkhu'l-Evleviyyât'ın (Öncelikler Fıkhı) Kaynakları ve Kuralları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2009), 131-158.

Vekîlî, Muhammed. *Fıkhu'l-evleviyyât: Dirâsetün fi'd-davâbıt*. 1 Cilt. Riyad: el-Ma'hedu'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1. Basım, 1416.

TEFSİR

Kur'ân-ı Kerim'de Münafık Tasvirleri

Depictions of Hypocrites in the Qur'an

Büşra Nur KARADAVUT*

Özet

Nifak; davranışlardaki tutarsızlık ve inançtaki belirsizliktir. Münafık, nifak üzere yaşam süren yani iman etmediği halde inanıyormuş gibi görünen kimsedir. İfadenin tam anlamıyla münafıklık iki yüzlülüktür. Münafık kavramı İslam tarihinde Medine döneminde ön plana çıkmıştır. Münafıklığın tanımına bakıldığında ifadenin genelliği dolayısıyla elbette ki çağlar boyu varlığını sürdürmüş bir davranış olduğunu görmek mümkündür. Ancak bu çalışmada Kur'ân'ın konu edindiği muhtelif dönemlerde yaşamış münafıkların genel özellikleri ele alınacaktır. Özellikle Kur'ân'ın muhatabı Hz. Peygamber ve Müslümanlar olduğu için İslam'a zarar vermeye çalışan ve dini tahrif etmeye yönelik davranışlar sergileyen Medine münafıklarından ayetlerde sıklıkla bahsedilmesi, toplumda tanınmaları ve İslam'a verecekleri zararın önüne geçilebilmesi bakımından ihtimam gösterilmesi gereken bir konudur. Ayetlerde doğrudan münafıklar tasvir edilmekle birlikte vahiy ortamının günümüzde yeterince iyi değerlendirilememesi gerekçesiyle rivayetler çerçevesinde tefsirlerde yapılan beyanlar, söz konusu münafıklar ve buna sebep olan tarihsel hadiselerin netlik kazanması; bugünün münafıklığını anlaşılır kılabilmesi bakımından kaynak olarak önem arz etmektedir.

Çalışmamızda İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsiri bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de münafıkları doğrudan vasfeden ayetler ele alınmıştır. Bu çerçevede tespit edilen elli üç ayet altı ana başlık altında toplanmış olup ilgili ayetlerin tefsirleri genel bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Çalışmamız için tercih edilen bu tefsir, literatürde işârî tefsir kategorisinde yer almaktadır. Ancak kaydedilen bilgilere göre tefsir, işârî yönü ağır basmakla birlikte rivayet ve dirayet tefsiri olma özelliği de taşımaktadır. Eserin tefsir literatüründeki konumu hakkında bir ihtilaf söz konusu olmamakla birlikte, ayetlerin tefsiri yapılırken öncelikle şer'i hükümlerin zikredilmesi daha sonra tasavvufî bakış açısıyla değerlendirilmesi dolayısıyla ahkam tefsiri özelliği taşıdığı da zikredilmektedir. Çalışmamızda bu tefsirin tercih sebebi tefsirin literatürde çok yönlü bir çalışma ve derleme eser olarak kaydedilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rûhu'l-Beyân, Münafık.

Abstract

Discord; inconsistency in behavior and uncertainty in belief. A hypocrite is someone who lives in discord, that is, someone who pretends to believe even though he does not believe. Hypocrisy in the full sense of the expression is hypocrisy. The concept of hypocrite came to the fore in the history of Islam during the Medinan period. When we look at the definition of hypocrisy, it is possible to see that due to the generality of the expression, it is of course a behavior that has existed for ages. However, in this study, the general characteristics of hypocrites who lived in various periods when the Qur'an is the subject of the Qur'an will be discussed. Especially

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: karadavut.büşranur@hbv.edu.tr

since the addressee of the Qur'an is the Prophet Muhammad and Muslims, the hypocrites of Medina, who try to harm Islam and exhibit behaviors aimed at distorting the religion, are frequently mentioned in the verses, and it is a matter that should be taken care of in order to prevent the damage they will cause to Islam and to be recognized in the society. Although hypocrites are directly depicted in the verses, the statements made in the commentaries within the framework of the narrations on the grounds that the environment of revelation cannot be evaluated well enough today, the hypocrites in question and the historical events that caused it to gain clarity; It is important as a source in terms of making today's hypocrisy understandable.

In our study, in the context of İsmail Hakkı Bursevî's commentary titled *Rûhu'l-Beyân*, the verses in the Holy Qur'an that directly characterize hypocrites were discussed. The fifty-three verses identified in this framework are collected under six main headings and the commentaries of the relevant verses are evaluated from a general point of view. This tafsir, which is preferred for our study, is included in the category of isârî tafsir in the literature. However, according to the information recorded, tafsir, although the Islamic aspect is predominant, is also a narration and wisdom tafsir. Although there is no dispute about the position of the work in the tafsir literature, it is also mentioned that it has the characteristics of ahkam tafsir because it is first mentioned when the verses are interpreted and then evaluated from a Sufi point of view. The reason for preferring this tafsir in our study is that the tafsir is recorded as a multifaceted study and compilation work in the literature.

Keywords: Tafsir, Rûhu'l-Beyân, Hypocrite.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de Münafıklar

Nifak kavramı;"Şeriata bir kapıdan girip başka bir kapıdan çıkmak."[1] olarak tanımlanmıştır. Bu tanım doğrultusunda münafıklar, tutum ve davranışlarında sürekli meydana gelen değişiklikler sebebiyle İslam binasında ikamet etmemelerine iman dairesi dışına çıkmalarına rağmen sosyal hayatta Müslümanların etkin olduğu bir toplumda yaşamaları sebebiyle kabul görmek için dilleriyle Müslüman olduklarını söyleyen kimselerdir. Denilmiştir ki; "Münafıkların aslında kesin olarak inanmadıkları halde iman ile küfür arasındaki gelgitlerinin sebebi Medine toplumunda bir arada yaşadıkları akrabalarının Allah resulüne iman etmeleri ve ona bağlı olmaları sebebiyledir."[2] Arap toplumunda eskiden beri süregelen akrabalar arası asabiyet politikası büyük önem taşımaktaydı. Bir kimse başı derde girdiğinde yahut başka kabileler ile anlaşmazlığa düştüğünde akrabaları tarafından savunulur korumaya alınırdı. Dolayısıyla münafıklar akrabaları ile aralarının açılmasından endişe ettikleri için rol yapıyorlardı.

Münafıklar, İslam'ın henüz sistematik hale gelip bir yaşam biçimi olmadığı Mekke döneminde mevcut değillerdi. Bu nedenle Medine dönemi öncesi toplum; İslam ve şirk kavramları çerçevesinde iki ana inanç sistemi etrafında toplanmıştı. Hz. Peygamber ve mü'minlerin Medine'ye hicreti sonrası meydana gelen Bedir Gazvesinin ardından, savaşın galibinin Müslümanlar olmasına sevinmemelerine ve savaşa katılmamalarına rağmen savaş ganimetlerinden İslam safında oldukları gerekçesiyle pay almak istemişlerdi. Fakat içten içe İslam'a karşı düşmanlık besliyor ve küfür faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Bu gibi hadiselerin gerçekleşmesiyle münafıklar, yavaş yavaş Müslüman toplumun arasında kendilerini göstermeye başladılar. Böylece vahiy dönemi olması hasebiyle Allah tarafından münafıkların varlıkları ve nitelikleri Hz. Peygamber'e bildiriliyordu.

Medine münafıklarının Kur'ân'da özellikle eleştirildikleri temel vasıf mü'minlerin yanındayken onlarla hemfikir görünüp müşrik ve Yahudi dostları ile bir araya geldiklerinde tabiri caiz ise bukalemun

[1] Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü),* çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, Ağustos 2010) "N-f-k", s. 1081.
[2] İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı,* çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), 2/287-288.

gibi renk değiştirip kendilerini akıllarınca garantiye almalarıydı. Ayrıca sıklıkla eleştirilen bir diğer husus çeşitli bahanelerle cihattan kaçmalarıydı.

Kur'ân'da Medine münafıklarının yanı sıra bazı ayetlerde Yahudi münafıklar da eleştirilmiştir. Ayetlerde bahsi geçen münafıklar, ekseriyetle Medine münafıkları ve özellikle Abdullah b. Ubey b. Selûl olarak yorumlanmıştır. Münafıklarla ilgili yapılan araştırmalar incelendiğinde bazı ayetlerde bahsedilen münafıkların Medine'de yaşayan Yahudiler olmasına rağmen vahiy ortamının yanlış analiz edilmesi dolayısıyla Abdullah b. Ubey ve münafık arkadaşları olarak kaydedilmesinin eleştirildiği görülmüştür.

"Tevrat'ta Hz. Peygamberle ilgili anlatılanları bildikleri için İslam'a girmeleri ve bu bilgileri halka açıklamaları gereken (Yahudi) alimler; dini, sosyal, ekonomik imkanlarını kaybetmeyi göze alamadıkları için hakikatleri açıklayıp açıklamamak ve İslam'a girip girmemek konularında kararsız kalmışlardı. Alimlerin, kendilerine göre bu kararsızlığı aşmak ve İslam hakkında şüphe tohumlarını ekmek için münafıklaştıkları söylenebilir. Bazı Yahudilerin casusluk amacıyla mü'min gözükerek sahabeyle birlikte Hz. Peygamber'i dinledikleri ve İslam'a düşmanlıkta kullanmaları için Hz. Peygamber'in sözlerini Yahudilere ulaştırdıkları görülmektedir. Mâide suresinde Yahudi münafıkları anlatan ayetleri (Mâide, 5/51) dikkate aldığımızda Medine döneminin sonlarında nüfus ve nüfuzları azalan Yahudilerin bir kısmının sürgün edilmemek için Müslümanlaşmış göründükleri anlaşılmaktadır."[3]

Buradan anlaşılacağı üzere Kur'ân'ın mesajının evrenselliği göz ardı edilemez. Nitekim Hz. Peygamber döneminde mü'minlere ayetler vasıtasıyla ibret için anlatılan münafıklar olduğu gibi çağlar boyu İslam şemsiyesi altında yaşayacak olan mü'minlere de Yahudi münafıklar ve Medine münafıklarının durumları aktarılmıştır. Dolayısıyla münafıklık tamamlanmış bir olgu değil, her dönemde yeniden kaynamaya müsait bir fitne kazanıdır. Allahu Teala münafıkları en öz biçimde; "*Erkeğiyle kadınıyla münafıklar birbirine benzer; kötülüğü özendirip iyiliği engellerler, hayır için harcamaya elleri varmaz. Onlar Allah'ı umursamadılar, O da onları rahmetinden mahrum bıraktı. Gerçek şu ki münafıklar, günaha batmış kimselerdir.*" (Tevbe, 9/67) Şeklinde niteliyor.

1. Nitelikleri Bakımından Münafıkların Rûhu'l-Beyân Tefsiri Özelinde Tasnifleri

Kur'ân-ı Kerim'de münafıklardan doğrudan ya da dolaylı olarak bahseden iki yüz bir ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerde münafıkları niteleyen ve münafıklığın tanımına ayna tutan tasvirler incelenmiş olup doğrudan münafıklığın alameti kabul edilebilecek ayetler bir kümede toplanmış ve daha önce belirttiğimiz gibi elli üç ayet olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda ilgili ayetlerin meallerdeki içerikleri incelenerek sınıflandırma yoluna gidilmiştir. Sonuçta altı ana başlık tespit edilerek tefsirlerdeki beyanlarda aralarında anlam ilişkisi bulunan ayetler bu başlıklar altında derlenmiştir. Tasnif edilen ayetlerin içerikleri şu şekildedir;

1- İnanmadıkları halde inanmış gibi davranmaları

2- Allah'a karşı verdikleri sözden dönmeleri

3- İman ettikleri hususunda yalan yere Allah'ı şahit tutmaları

4- Cihattan kaçmaları ve cihat uğrunda ölmekten korkmaları

5- Mü'minleri bırakıp kafirleri dost edinmeleri

6- Allah'ı anmaya, namaza kalkmaya tembellik etmeleri ve riya için ibadet etmeleri

Kur'ân-ı Kerim'de mü'minlerin vasfı en öz biçimiyle inanan ve inancın gereğini yerine getiren kimseler olmalarıdır. Kafirler ise bunun tam aksine kalben ve fiilen inanmayan kimselerdir. Ayetlerde bu gruplar hakkında ceza ve mükafat bakımından kesin ve net hükümler vardır. Bunların dışında bir de münafık olarak bahsedilen kimseler vardır ki; ayetlerin zahiri manasından anlaşılabilecek şekilde iman ile küfür arasında gelgitler yaşayan ne tam olarak iman edip gereğini yerine getiren ne de inkâr edip buna göre yaşayan kimseler olmaları tam anlamıyla münafıkların en genel özelliğidir. Bakara Suresinin

[3] Sami Kılınçlı, "Tefsirlerin Genelinde Dikkat Edilmeyen Bir Konu Olarak Yahudi Münafıklar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26:1 (2021): s. 1-22.

ilk ayetleri onların genel özeliklerinden bahsetmektedir. Bakara Suresi 1-5 arasında yer alan ayetlerde mü'minlerin vasıflarından ve sonunda kurtuluşa erecek kimseler olmalarından bahsedilmiştir. 6. ve 7. Ayetlerde kafirlerden ve onların kalplerinin mühürlenmesi sebebiyle imandan nasiplerinin olmadığından söz edilmiştir. Bu ayetlerin devamında münafıkların bu ikisi (iman ile küfür) arasındaki bocalamaları geniş bir biçimde ele alınmıştır.

Bu şekilde inanç bakımından sınıflar hakkında genel bir bilgi vermek sureti ile mü'minler ve kafirler hakkındaki net süreç ve sonuçlar karşısında münafıkların akıbeti hakkındaki belirsizlik göz önüne serilmektedir. Ayrıca münafıklar hususunda nazil olan ayetler genel bir biçimde ele alındığında; kaynaklarda "münafıklar, kafirlerden daha kötü kimseler olarak nitelendirilmişlerdir. Allah nezdinde en çok buğzedilen de bunlardır."[4] Münafıkların kafirlerden daha kötü olarak nitelendirilmeleri kuşkusuz gerek inanç bakımından gerek davranış bakımından istikrarsızlıkları sebebiyledir. Önceki ayetlerde Allah tarafından kalplerinin mühürlenmesinden söz edilen kafirlerden sonra kalpleri hastalıklı olması sebebiyle iman ile küfür arasında kalan münafıkların imana meyletmeleri ihtimali dolayısıyla yukarıda mantığa uygun bir tespit yapılmıştır.

1.1. İnanmadıkları Halde İnanmış Gibi Davranmaları

Münafıklar hakkında iman eden kimseleri gördüklerinde çıkarlarını gütmek maksadıyla; "Allah'a ve ahiret gününe iman ettik" derler. (Bakara, 2/8) Ayetiyle kastedilen ve sadece dilleriyle inandıklarını söyleyen "bu kimseler, Abdullah b. Ubey b. Selûl ve arkadaşlarıyla, benzer münafıklardır. Bunlar Müslüman olduklarını açıkça söyledikleri halde, gerçekte iman etmemişlerdi. Sadece Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ashabından bir bakıma kurtulmak için Müslümanlıklarını ilan ediyorlardı. Ancak inançları farklıydı. Bunların bir kısmı Yahudi bir kısmı ise Medineli kimseler idi.[5] Ayetin devamında; "Halbuki onlar inanmamışlardır." Buyruluyor. "Burada iman olayı kendilerinden kesinlikle kaldırılıyor ve "Onlar iman edenlerden değildi." Yerine, "Onlar inanmamışlardır şeklinde kesin bir ifadeyle durumları gözler önüne seriliyor. Ayet, bunların "*Biz inandık*." iddialarının geçersizliğini gösteriyor."[6]

Münafıklar hakkında "görünüşte mümin oldukları için dünyada Müslüman muamelesi görürler, ancak ahirette "*cehennemin en alt tabakasına atılacaklardır*." (Nisâ, 4/145) Buyrulmaktadır."[7] Yani dünyadayken mü'minlerle çıkar ilişkilerini yürütebilmek adına iman etmiş görünen bu kimseler; onların kızlarıyla evleniyor, savaşlardan ganimet bekliyor ve onların muzaffer olduğu savaşlarda yandaş görünümüne bürünüyorlardı. Oysa ki İslam hukukuna göre yargılanmaktan, mü'minler gibi erdemli bir yaşam sürmelerinin beklenmesinden ve kendilerine hakkın emredilmesinden açıkça korkuyorlardı. Korkuları sebebiyle kalpleri iman ya da küfür bakımından tam mutmain olmuyor ve bu iki arada bocalıyorlardı. Bunun sebebi şüphesiz ki yüce Allah'ın birçok ayette zikrettiği gibi onların kalplerinin hastalıklı olmasıydı. Allahu Teala buyuruyor ki; "*Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah onların hastalığını artırmıştır*." (Bakara, 2/10) İnsan kalbi, vücudun manevi beynidir. Ve aklı olmayan varlıkların dahi kalpleri ile ahlakları arasında bir ilişki bulunur. Örneğin normalde çok sevimli görünen kedilerin birbirleri arasında bir hırsa kapıldıklarında o sevimli hallerinden eser kalmaz. Tıpkı bunun gibi insanın da ahlakını kalbi yönetir. Akıl iman bakımından noksan kalabilmektedir. Zira sadece akılla idrak edilene iman etmek kâfi gelseydi; dil ile iman yeterli görülür kalp ile tasdik gibi yalnızca Allah tarafından bilinebilecek bir iman söz konusu olmazdı. Şu halde kalpte bir bozukluk varsa bu insanı

---

[4] İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, üzgün. Muhammed Ali Sabûnî (İstanbul: Damla Yayınevi, 2002), 1/77-78. (*Kâşânî'nin şöyle dediği rivayet edilir; "Burada (Bakara Suresi 6 ila12. Ayetler), kafirlerle ilgili olarak sadece iki ayete yer verilip onlar hakkında kısa bilgilerle yetinilmesine karşılık, münafıkların durumlarının üzerinde üç ayetle açıklanması, kafirlerden yüz çevrilmesi içindir. Kafirler sözden anlamazlar, dolayısıyla bunlarla konuşmanın bir anlamı yoktur. Halbuki münafıkların bazen azarlanmaları, ağır bir şekilde sıkıştırılmaları halinde kendilerine söz kâr edebilir, yaptıkları kötülükler ve davranışların açıklanması halinde köşeye sıkışabilirler.")*

[5] Talat Koçyiğit, *"Abdullah b. Übey b. Selûl", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 24 Mayıs 2022). ("Babasının annesine nispetle İbn Selûl diye de anılan Abdullah, Arjantin kabilesinin reisi olup Medine'nin idaresi kendisine verilmek üzere iken Hz. Peygamber'in oraya hicretiyle bundan vazgeçilmiştir. Bu sebeple Bedir Gazvesinden hemen sonra Müslüman olmuş görünmesine rağmen, Peygamber'e ve onun tebliğ ettiği dine karşı beslediği kin ve düşmanlık duygularından hiçbir zaman kurtulamamıştır.")*

[6] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/78-79.

[7] İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar sözlüğü*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), "Münâfık", 434.

manen köreltir ve basiretsiz kılar. Nitekim hastalık gerçek anlamda bedene sonradan isabet eden bir rahatsızlık olup onu normal durumundan çıkaran ve işleyişini bozan bir durumdur. Bedenî ve maddi hastalıklar vücuda bu şekilde etki ettiği gibi manevî ve ahlâkî hastalıklar da kalbe aynı etkileri gösterir ve onun işleyişini bozar. Dolayısıyla kalbin hastalıkları sebebiyle kişide davranış bozuklukları hasıl olabilir. Örneğin; kin, nefret, haset, tecessüs ve cehalet gibi durumlar kişide meydana gelen manevi eksiklikler ve hastalıklar sebebiyledir.

Münafıkların hastalıkları sebebiyle arada kalmaları durumuna yapılabilecek en doğru yorum işte bu manevi rahatsızlıklardır. Hz. Peygamber'in lider oluşu, saygınlığı, Müslümanların kardeşliği, zaferleri gibi durumlar, münafıklar için bir tehdit unsuru olmuş ve onların hastalıkları da bu kazanımlarla paralel olarak artmıştır. Allah'ın onların kalplerini mühürlemesi durumu kullarına haksız yere zulmetmesinden değil bilakis hatırlatmalar ve uyarıları dikkate almayacaklarını ve hidayet yoluna girmeyeceklerini bilmesi sebebiyledir. Burada kastedilen hastalık, ilk olarak kalplerini karartan küfür sebebiyledir.

Öte yandan onların küfürde ısrarlı oldukları halde iman etmiş görünmeye çalışarak meydana getirdikleri davranış bozukluklarıdır.

Yine münafıklar kastedilerek; "Kendilerine: "*Yeryüzünde sakın bozgunculuk yapmayın*" denildiğinde; "*Bizler sadece düzeltenleriz.*" Derler." (Bakara, 2/11) Buyrulmaktadır.

"Münafıklara bozgunculuk çıkarmamalarının emredilmesiyle anlatılmak istenen savaş ve fitneyi tahrik etmeleridir. Bu emir karşısında verdikleri cevap ise; bir kimsenin, kendisine öğüt verene karşı, aşırı bir tepkiyle ret anlamında söylediği bir sözdür. Onların yalnızca düzelten kimseler olduklarını iddia etmeleri hususunda Allah, farkına varmadıklarını buyurarak kalplerindeki bozukluktan ötürü idrak ve kavrama kapasitelerinin olmamasına değinmiştir. İnananlarla karşılaştıklarında iman ettiklerini söyleyenlerden maksat daha önce belirttiğimiz gibi Abdullah b. Ubey ve münafık arkadaşlarıdır."[8]

Münafıkların bağışlanmaları hususunda ayetlerde kafirlerden ayrı tutulmaları sebebiyle kesin ve doğrudan bir hüküm verilmemiştir. Ancak Allahu Teala; "*İnanıp sonra inkâr eden, sonra inanıp tekrar inkâr eden, sonra da inkarında ileri gidenleri, Allah ne bağışlayacak ve ne de doğru yola iletecektir.*" (Nisâ, 4/137) Buyurmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere esas olan kişinin son durumu olmakla beraber bu gelgitlerin Allah tarafından hoş karşılanmadığını bilmek ve sırat-ı müstakim üzere sabit kalabilmektir. Bu ayetin tefsiri hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre bununla kastedilen; "Hz. Musa'ya inanıp sonra buzağıya tapmak suretiyle inkâr eden Yahudiler, sonra inanıp İncil ve Hz. İsa'yı inkar eden ve sonra da Hz. Peygamberi inkar etmek suretiyle inkarlarında ileri gidenlerdir."[9] Diğer bir görüş ise; "İslam tarihinin ilk döneminde iman ile inkâr arasında gidip gelenler, bunu kötü maksatla yapanlar veya iman henüz yeterince kafalarına ve gönüllerine yerleşmemiş bulunduğu için böyle hareket edenler olduğu gibi tarihin başka devirlerinde de benzeri durumlara rastlanmıştır."[10]Şeklindedir.

1.2. Allah'a Karşı Verdikleri Sözden Dönmeleri

"*Andolsun ki onlar daha önce sırt çevirip kaçmayacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdi. Allah'a verilen söz mesuliyeti gerektirir*." (Ahzâb, 33/15)

Ayette Allah'a karşı verdikleri sözden dönmeleriyle kastedilenler; Uhud Savaşı sırasında düşman karşısında direnmeyip dağılmayı tercih etmeleri dolayısıyla haklarında ayet nazil olmasının ardından (Âl-i İmran, 3/122) tevbe ettikleri ve Allah'a söz verdikleri halde aynı hataya yeniden düşüp Hendek Savaşı sırasında evlerine geri dönmek için Allah resulünden izin isteyen "Harise oğulları ile Seleme oğullarından oluşan gruptur. Ayette geçen "*Allah'a verilen söz mesuliyeti gerektirir.*" İbaresi müfessir tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır."[11] Nitekim kıyamet günü insana verdiği sözü yerine getirip getirmediği sorulacaktır.

---

[8] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* 1/85-89.
[9] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* 2/327.
[10] Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu* (PDF: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 923.
[11] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* 6/427.

1.3. İman Ettikleri Hususunda Yalan Yere Allah'ı Şahit Tutmaları

Sözün hitabetteki tesiri yadsınamaz bir gerçektir. Söz, söyleyenin maharetiyle harmanlanıp sunulduğunda etkisi artar. Bir sözü muhatabı etkilemek maksadıyla yaldızlamak ne kadar ikna edici ise de Hz. Peygamber ve mü'minler nezdinde sözün en tesirli olanı şüphesiz ki Allah'ın kelamıdır. Arap toplumunda yeminin önemi İslamiyet öncesinden beri varlığını sürdürmektedir. İslam sonrası Allah'ın şehadetine, mü'minlerin pek kıymet vermesi ve dikkate alması münafıkların hileleri için cazip bir zemin haline gelmiştir. Allahu Teala, ayetlerde (Bakara, 2/204) mü'minleri, münafıkların tatlı ve ikna edici sözleriyle kendilerini kandırmaya çalıştıkları hususunda ikaz etmiştir. Sözleriyle mü'minleri tesiri altına almaya çalışmasıyla kastedilenin Ahnes b. Şüreyk es-Sakafî[12] olduğu söylenmiştir.

Cihattan kaçmaları yönüyle sürekli eleştirilen münafıklar, bu kaçışların bahanelerini de Allah adına yemin ederek arz ediyorlardı. Bu tavırları karşısında Allahu Teala, "*Onları bırakın! Çünkü onlar murdardırlar*." (Tevbe, 9/95) diyerek ağır bir şekilde yermiş ve bu davranışları sebebiyle manevi murdar olduklarını haber vermiştir. Buradan anlaşılıyor ki; Allah katında davranışa yansımayan sözün dil ile söylenmesinin hiçbir kıymeti yoktur. Dolayısıyla yalnızca dil ile ikrar edilen, kalbin tasdik etmediği imanın geçersizliği gibi, Allah'a karşı gerçekleştirilen her fiili bu doğrultuda değerlendirerek gerek kalp gerek eylem bakımından tasdik etmek gerekmektedir.

1.4. Cihattan Kaçmaları ve Cihat Uğrunda Ölmekten Korkmaları

Daha önce bahsettiğimiz gibi münafıklar Uhud gününde Allah resulünün yanından ayrılmak suretiyle cihattan kaçmışlardı. Dile getirdikleri türlü bahanelerle bu tavırlarını diğer savaşlar esnasında da tekrarladılar. Ölümden korkuları sebebiyle savaşa katılan ve şehit olan yakınlarının akıbeti hakkında; "Onlar da bizimle birlikte dönüp gelseydi, ölmeyeceklerdi." Diyerek kendilerinin cihattan kaçışına kılıf uyduruyorlardı. Aralarında geçen bu diyaloglara Allahu Teala, her nerede olsalar ecel vakti geldiğinde ölümün onları yakalayacağı şeklinde ayetiyle cevap verse de (Âl-i İmrân, 3/166-167) münafıklar hakkı idrak etme hususunda âtıl durumdaydılar. Bu tavırları dolayısıyla aynı ayette Allah, onların Uhud gününde imandan çok küfre yakın olduklarını beyan etmiştir. Bu sözleri söyleyen daha evvel bahsi geçen münafık Abdullah b. Ubey ve arkadaşlarıdır.[13]

Kur'ân, münafıkların savaşa katılmamak için uydurdukları bahaneler üzerinde çok durmuş ve sebepleri ile ilgilenmiştir. Uhud Savaşında mü'minler, cihatla emrolundukları vakit Müslüman görünümündeki münafıklar da bu emre muhatap ve cihatla mesul oldular. Ancak savaşın ganimetleri dışındaki hiçbir boyutuyla ilgilenmedikleri için; "*Biz, Müslümanlarla müşrikler arasında bir savaş olacağını öngörmüyoruz. Eğer savaş olacağını bilsek sizinle gelirdik.*" Diyerek bahanelerini sundular.

Savaş söz konusu olup mü'minlerin Allah yolunda cihada çağrıldıkları her seferde yeni bir kaçış yolu arayan münafıklar, Hendek Savaşından kaçmak için ailelerinin korumasız olduğunu mallarını ve evlatlarını tehlikede bırakmaktan korktuklarını öne sürerek Hz. Peygamberden Medine'ye dönmek için izin istemek suretiyle yine firar ettiler.

Tevbe suresinde uzun bir şekilde ele alınan ayetlerde bahsedildiği üzere Tebük seferinden de hile ile kaçarak Allah resulü ve mü'minleri yüzüstü bıraktılar. Bu seferin meşakkatli olması sebebiyle bu defa güçsüzlüklerini ve zayıf olduklarını bahane ederek yine Allah resulünden muafiyet talep ettiler. Tüm bu örneklerde görüldüğü gibi selamet zamanında mü'minlerle oturup menfaat güden münafıklar, hal böyle olup zorluklarla yüzleşince korkak ve aciz bir şekilde kaçacak delik arıyorlardı.[14]

Münafıkların cihattan kaçmalarından bahseden bu ayetlerin, (Nîsa, 4/77) *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde ele alınış biçimleri incelendiğinde görülmüştür ki; onların her savaştan bir bahane ile geri kalmalarının sebebi, ölümden çok korkup yaşamayı sevmeleri ve gerçek manada iman sahibi olmadıkları için ölümü mabuda kavuşmaktan ziyade bir son olarak görmeleridir. Ayrıca dünya hayatından refah beklentileri olduğu için ebediyet yurdunun sınırsız nimetlerinden bihaber olmalarındandır. Nitekim, cihattan kaçmakla birlikte mü'minlerin elde ettikleri ganimetleri dört gözle kollamaları da bundandır. Müfessir,

---

[12] Bursevî, Rûhu'l-Beyân, 1/353. (Kendisi; fiziki yönden güzel, tatlı konuşan, resulullah (s.a.v.)'e dostluk gösteren, Müslümanlık iddiasında bulunan, Allah sevgisinden dem vuran biriydi.)

[13] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/117.

[14] Mevlüt Erten, "*Akıl-Zekâ Ayrımı Bağlamında Münafıkların Zihniyet Analizi"* Dergipark (Erişim 27 Mayıs 2022).

bu ayetlerin tefsirinde münafıkların sergiledikleri tavır hususunda dünya hayatının geçiciliğinden söz ederek sûfîlerin yaşamından örnek kıssalarla anlatımı edebî bir boyuta taşımış ve Kur'ân'da münafıkların tavırlarının bu kadar detaylandırılmasının mü'minler için ibret vesikası olduğuna dikkat çekmiştir.[15]

1.5. Mü'minleri Bırakıp Kafirleri Dost Edinmeleri

Mü'minler, Allah ve resulüne iman etmek suretiyle bu vasfa nail olmuşlardır. O halde mü'min kimseyi dost edinen, Allah ve resulüne de dostluk etmektedir. Bir kimse mü'min bir dost yerine Allah ve resulünü inkâr etmek suretiyle kafir olarak nitelenmiş birini dost ediniyorsa Allah ve resulüne karşı onların düşmanlarına dostluk beslemek dolayısıyla düşmanlık ediyordur. Zira dostun düşmanını dost edinmek dostu kırar dostluğa zarar verir. Allah, münafıkların şeref ve üstünlük aramak maksadıyla kafirlerle dostluk kurduklarını beyan ederek gerçek üstünlüğün kendisine ait olduğunu bildirmektedir. (Nisâ, 4/139) İslam camiasında dost, mü'minler olduğu için bu şemsiye altında bir düşmanı dost edinmek o cemaat içerisine fitne sokmaya sebep olur. Dolayısıyla bu şekilde herhangi bir açık kapı bırakmak mü'minlerin halkasına nifak sokmaktır. Bu tavrı Allah ve resulü tasvip etmez.

"Ebû Musa el-Eş'ari der ki: "Ben bir defasında Hz. Ömer'e dedim ki: "*Benim, Hristiyan bir kâtibim var, ne yapayım*?" Hz. Ömer'in cevabı şu oldu: "*Ne olmuş sana, Allah seni şaşkınlığa düşürmüş; niçin bir Müslüman kâtip tutmuyorsun ki? Sen hiç yüce Allah'ın: "Ey iman edenler! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin."* (Mâide, 5/51) *Emrini işitmedin mi?*" Bunun üzerine ben de dedim ki: "*Onun dini ona, bana yazdığı şey lazım*." Hz. Ömer: "*Onlara saygı göstermeyin; çünkü Allah onları alçaltmıştır. Onlara güvenmeyin; çünkü Allah, güvenilmez olduklarını belirtmiştir. Onları kendinize yaklaştırmayın, çünkü Allah, onları uzaklaştırmıştır.*

Hesap et ki, senin Hristiyan kâtibin öldü. Yani diyelim ki o, öldü. O zaman ne yapabilirsin ki?" dedi."[16]

Münafıklar, Müslüman kılığındayken Hz. Peygamberden dinleyip hoşlarına gitmeyen gerçekleri sabote etmek maksadıyla; "*Muhammed'in düşüncesi gerçekleşmez, öyle ise Yahudileri dost edinin.*"[17] Diyorlardı. Ancak Allah ayetinde (Bakara, 65-66) itaatsizlikleri sebebiyle Yahudileri maymuna çevirdiğini, onların alçak ve zelil kimseler olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Allah'ın hakir gördüğünü dost edinen aynı safta yer almak suretiyle bu hitaba muhatap durumuna düşer.

1.6. Allah'ı Anmaya, Namaza Kalkmaya Tembellik Etmeleri Ve Riya İçin İbadet Etmeleri

Namaz, mü'minlerin Allah'la buluşmasıdır. Dolayısıyla Allah'ı arzulamayanlar için ezan sesi, namaza çağrı bir işkence haline gelmiştir. Rol yapmak suretiyle Müslüman görünen koyun postlu kurt münafıklar için durum tam olarak böyledir. Allah'la aralarında hiçbir bağ olmadığı için namaza kalkmak onlara külfettir. Dolayısıyla yalnızca Müslüman görünebilmek adına üşenerek ve gösteriş için namaza kalkarlar. Ayette münafıkların Allah'ı aldatmaya çalıştıkları ve namaza tembelce kalktıkları beyan edilmiştir. (Nisâ, 4/142) Bir kimsenin dışardan namaz kıldığını görmek onun iman ettiğinin açık delidir. Oysa ki bu ayetlerde görüldüğü üzere her namaz kılan hakkıyla iman ettiği için bu ibadeti yapmaz. Toplum baskısı, kabul görme çabaları ve saygın olmaya çalışmak gibi amaçlarla namaz kılmak işte bu münafıkların durumu gibidir. Zira onların namaza kalktıkları; ancak içten içe bundan rahatsız olup üşendikleri ve bunu gösteriş için yaptıkları beyan edilmektedir. Allahu Teala ayetinde buyuruyor ki: "*Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz ki bu (namaz) Allah'a huşu ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir.*" (Bakara, 2/45) Buradan anlaşıldığı üzere (münafıklar) Allah'a bağlılıkları olmadığı için namaz kendilerine ağır gelmektedir. Denilmiştir ki; "Müslüman görünen bazıları vardır ki; onlarla gece ve gündüz bir arada kalsan, bir kere hamd ettiklerini veya şükrettiklerini göremezsin. Bütün vakitlerini dünya kelamı alır ve ondan hiç bıkıp usanmazlar."[18]

---

[15] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/256-258.
[16] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/438-439.
[17] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/329.
[18] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/332.

Sonuç

İslam'ın bir yaşam biçimi olarak altın çağını sürdürdüğü Hz. Peygamber'in Yesrib'e hicreti ile başlayan Medine döneminden İslam tarihinin tamamını kapsayan sürece ve günümüze kadar birçok defa nifak hareketleri meydana gelmiş, çeşitli vesilelerle dine zarar verilmeye çalışılmıştır. Hz. Adem'den kıyametin kopacağı güne değin elbette ki bu durum değişmeyecek ve her devirde nifak baş gösterecektir. Hz. Peygamber'in dizinin dibinde bulunan kimseler, haklarında ayet nazil olup bizzat uyarıldıkları halde nasıl ki faaliyetlerine devam ettilerse bugün Hz. Peygamber'den ve onun sünnetinden çok uzak yaşadığımız çağda da bu değişmeyecektir.

Tarihi süreç incelendiğinde Hz. Yakub'un oğulları arasında baş gösteren nifak, Hz. Yusuf'un babasına hasretle geçirdiği yıllara mâl olmuştur. Yakub'un oğulları müşrik ya da kafir değillerdi. Peygamber çocuğu ve bilinçli kimselerdi. Kardeşlerinin babaları tarafından çok sevilmesine haset ettikleri, Allah'ın hükmünü beğenmedikleri ve aralarına nifak tohumu eken şeytana uydukları için münafık durumuna düşmüşlerdi. Nitekim babalarına Yusuf'u kurdun yediğini söylediklerinde gözyaşı döküp ah etmek suretiyle acısına ortak gözüktüler. Oysa ki Allah ve peygamberi onların Yusuf'a kurdukları tuzaktan ve besledikleri düşmanlıktan haberdardı. Bir diğer örnekle; Musa peygamber Tur'a çıktığında, kendisine iman etmiş olarak ardında bıraktığı kavmini, döndüğünde dalalette bulmuştur. Zira o toplum içerisinde daha önce Hz. Musa'ya iman eden Sâmirî adında bir kimse, nifak çıkararak halkın ziynetlerini toplamış altından bir buzağı yapıp ona tapmak suretiyle kendilerini yoldan çıkarmıştır.[19] Sâmiri'nin bu tavrı İsrail oğullarını tevhid dininden saptırması bakımından münafıklıktır.

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde orada bulunan iki meşhur kabile Evs ve Hazreclilerden resulullah'a iman edenler olduğu gibi akrabalık bağlarına zarar gelmesinden çekinmeleri sebebiyle iman etmiş görünen kimseler de vardır. Zira Hz. Peygamber hicretten sonra Medine'nin resmî lideri olmuş ve şehirde nizam buna göre oluşturulmuştur. Dolayısıyla toplum tarafından dışlanma korkusu bazı kimseleri Müslüman görünmeye sevk etmiştir. İşte Müslüman görünmelerine rağmen içten içe küfür faaliyetlerine devam eden bu kimseler Kur'ân'ın tabiriyle münafıklardır. Münafıklık toplumda birliği ve dirliği bozması bakımından İslam tarihi boyunca bir tehdit olarak görülmüştür.

Hz. Peygamber, Medine'ye gelmeden evvel orada Medine'nin reisi olmaya hazırlanan hatta tacını dahi hazırlatan Hazrec kabilesine mensup Abdullah b. Ubey b. Selûl, münafıkları konu edinen ayetlerin tefsirinde genel olarak işaret edilen kimsedir. Ayrıca İslam tarihi kaynaklarında da münafıkların başı olarak nitelendirilmiştir. Çalışmamızda Medine'de nifak hareketlerini sürdüren kimse olması hasebiyle kendisinden sıklıkla bahsedilmiştir. Kur'ân'ın münafıkları, yukarıda verdiğimiz başlıklar altında incelenmiştir. Bu başlıklar dikkate alındığında görülecektir ki; nifak hareketi olmuş bitmiş bir şey değil, varlığını çeşitli kostümlere bürünerek halen sürdüren bir hadisedir. Kur'ân'ın kıssaları geçmişi anlatırken şimdiye öğüt olma maksadı taşır. Dolayısıyla münafıkların cihattan kaçması gibi tarihsel görünen koşullar bugüne aktarılırken mesajı doğru anlamak gerekir. Bugün İslam dünyasında kafirlerle cihat, kılıç ve oklar vasıtasıyla değil; bilim ve teknolojik gelişim yönüyle algılanabilir. Nitekim dünyayı ciddi şekilde etkisi altına alan ülkelerin İslam coğrafyasını işgalinin bahanesi ıslah etmek düzeltmektir. Bu tabir bize bir yerlerden tanıdık gelmektedir. Münafıklar ayette düzeltenler, ıslah edenler olduklarını söylüyorlardı. Şu halde bugünü ayetler ışığında yorumlamak bu benzerlikleri göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ortadoğu'nun bugünkü durumu, yeterince bilimsel faaliyetin ve teknolojinin elde edilememesindendir. Müslümanların sefalete düşmesi, Allah'ın takdiri olarak bir bahane ile örtülmemeli, bunun altında yatan sebepler ve çıkış yolu aranmalıdır.

Sonuçta nifak hareketinin ne olduğu, münafıkların Kur'ân'daki vasıfları, ayetlerde bahsedilen münafıkların kimleri işaret ettiği gibi müphem hususlara açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Münafıkları konu edinen ayetler incelenmiş ve niteliklerine değinen ayetler başlıklar altında tasnif edilmiştir. Bu başlıklar incelenmiş ve sonuç kısmında günümüzde münafıklığı nasıl anlamak gerektiğine değinilmiştir. Yararlanılan eserler dipnotta belirtilmiş olup kaynakça kısmında kaydedilmiştir. Son olarak başlıklar altında incelenen ayetler, istifade etmek isteyenler için sure ve ayet numaraları ile derlenmiştir.

[19] Mahmut Salihoğlu, "Sâmirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mayıs 2022).

Kaynaklar

Bursevî. İsmail Hakkı. *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsîri.* sad. Muhammed Ali Sabûnî. İstanbul: Damla Yayınevi, 4. Basım, 2002.

Kur'ân Yolu. Erişim 13 Mayıs 2022. https://kuran.diyanet.gov.tr

Karagöz, İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Karaman, Hayreddin. Çağrıcı, Mustafa. Dönmez, İbrahim Kâfi. Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu.* PDF: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014. http://www.insanveislam.org/FileUpload/ep813891/File/kuran-yolu.pdf

Koçyiğit, Talat. "Abdullah b. Ubey b. Selûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 24 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-ubey-b-selul

el-Isfahânî, Râgıp. *el-Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü).* Çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Derveze, İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı.* Çev. Mehmet Yolcu. 2. Cilt. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.

Kılınçlı, Sami. "Tefsirlerin Genelinde Dikkat Edilmeyen bir Konu Olarak Yahudi Münafıklar". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26:1 (2021): s. 1-22. https://dergipark.org.tr/tr/pub/firatilahiyat/issue/64324/897098

Erten, Mevlüt. "Akıl-Zekâ Ayrımı Bağlamında Münafıkların Zihniyet Analizi" *Dergipark*. Erişim 27 Mayıs 2022. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/147858

Salihoğlu, Mahmut. "Sâmirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 28 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/samiri

Rahmân Sûresi Bağlamında Kur'ân'da Tekrarlar

Repeat In The Quran In The Context Of Sure Rahman

Şeymanur KARAKAYA*

Özet

Kur'ân-ı Kerim kıyamete dek insanlığın yolunu aydınlatan ilahi bir rehberdir. Müslümanların ilk görevi, Kur'ân'ı okuyup iyice anlamak ve içeriğine uygun bir yaşam sürmek olmalıdır. Bu meyanda yüzyıllar boyunca Kur'ân'ı anlamak için pek çok çalışmalar yapılmış ve eserler kaleme alınmıştır. Etkileyici bir üslupla insanlara hitap eden Kur'an, anlaşılmayı hedeflemiş, muhataplarının sahip olduğu üslup ve dil özelliklerine önem vermiştir. Tekrar, konunun önemine belirtme, anlamı pekiştirme amacıyla kullanılan Arap dilinin anlatım yöntemlerinden biridir. Bu çalışmada Kur'ân'ın üslup özelliklerinden biri olan ve Kur'ân'da oldukça yer kaplayan tekrarlar konusu ele alınacak, Rahmân sûresinde yer alan ve herkesin kolaylıkla fark edebileceği şekilde otuz bir kez yinelenerek tekrarın en belirgin görüldüğü "Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?" (Rahmân 55/13) âyeti incelenip aynı sûre içinde defalarca tekrar etmesindeki sebep ve hikmetler tespit edilmeye ve dahi Rabbimizin kullarına iletmek istediği mesajı izaha gayret edilecektir. Akabinde klasik ve çağdaş müfessirlerin konuyla alakalı açıklamalarından yararlanarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır. Söz konusu âyetin tekrarıyla, inanan insanlar tefekküre yönlendirilmiş, inkâr edenler ise şiddetle kınanmıştır. Ve dahi Allah'ın nimetlerinin esasen O'nun kudretinin ispatı ve varlığının birer delili olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Rahmân, Sûre, Tekrar.

Abstract

The Qur'an is a divine guide that illuminates the path of humanity. The first duty of Muslims is to read and understand the Qur'an and to live a life in accordance with its content. Over the centuries, many studies have been made and works have been written in order to understand the Qur'an. In our study, the subject of repetitions, which is one of the stylistic features of the Qur'an and takes up a lot of space in the Qur'an, has been mentioned. "Which of the favors of your Lord can you deny?" We will try to examine the verse and determine the reasons and wisdoms in its repetition in the same sura, and try to understand the message our Lord wants to give. In our study, it has been tried to reach a conclusion by making use of the explanations of classical and contemporary commentators on the subject.

Keywords: The Most Merciful, The Holy Quran, Surah, Repetition, Context.

* Şeymanur Karakaya, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: karakaya.seymanur@hbv.edu.tr ORCİD: https://orcid.org/0000-0000-0000-0000

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın vahiy yoluyla Cebrâil aracılığıyla Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yaklaşık yirmi üç yılda peyderpey indirdiği, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet olunan, emir ve yasaklar ihtiva eden, mu'ciz kelamdır. Dolayısıyla Kur'ân insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaran ve insanlara yol gösteren, rehber bir kitaptır.

Mucizeliği tartışılmaz olan ve insanlara kendi benzerini getirmede meydan okuyan Kur'an'ı Kerim, insanlık tarihinin tartışmasız en mükemmel edebiyat şaheseridir. Kur'ân, nazım, üslup ve belagat yönü oldukça güçlü olan ve derin manalar içeren eşsiz bir kitaptır. Kur'ân ilk muhatapları olan indirildiği toplumun dil esaslarına ve günlük kullanımlarına önem vermiştir. Nitekim Arap edebiyatında çokça başvurulan anlatım üsluplarından biri olan tekrarlar Kur'ân'da da sıkça görülmektedir. Bu yüzden Kur'ân'ın üslubu içerisinde tekrarların yerini almış olması, âlimleri bu konuda kafa yormaya sevk etmiştir.

Öyle ki Rahmân sûresinin insanı mest eden, derin düşüncelere sevk eden mükemmel bir üslubu vardır. Zira Rabbimiz, bu sûrede bize verdiği sayısız nimetlerden bazılarına işaret etmekte ve her şeye gücü yeten mükemmel bir zât olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Bunun yanı sıra insana Kur'ân'ı öğretmesinden, insan ve cinlerin yaratılmasından, güneş ve ayın hesap üzere oluşundan, yeryüzündeki meyve ve bitki gibi pek çok nimetten bahsettikten sonra inkâr edip karşı gelenlerin cehennemdeki hâllerinden haber verip bizleri uyarmakta, sonrada Rabbine iman edip kulluk görevini yerine getirenleri cennetlerle müjdelemektedir. Bu surede dikkat çeken en önemli hususlardan biri de "Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?" âyetinin defalarca tekrarlanmış olmasıdır. Üstelik bu soru büyük bir gerçeğe işaret etmekte ve insanı her okuduğunda sarsmaktadır.

İşte bu çalışmada, Kur'ân'daki tekrarlara kısaca değinildikten sonra Rahmân sûresinde tekrar eden bu ayetin zikredilme sebepleri ve hikmetleri açıklanmaya çalışılacaktır. Araştırmanın konusu, Kur'ân'daki tekrarları Râhman Sûresi bağlamında ele almaktır. Sonrasında ise kaynak taraması yapılıp usul kitaplarında tekrarların konu edildiği bölümler ayrıca incelenecektir. Yine Rahman sûresinin nasıl yorumlandığı dönemler baz alınarak erken, klasik ve çağdaş dönemden bazı tefsir kitaplarından araştırıldıktan sonra müfessirlerin konu bağlamındaki görüşleri aktarılacaktır. Araştırmanın birinci bölümünde, Kur'ân'da yer alan tekrarlardan kısaca bahsedilmiş, ikinci bölümde ise Rahmân Sûresi hakkında bilgi verildikten sonra tekrar eden bu âyetin kelime tahlili yapılıp muhatabı hakkında bilgiler verilmiştir. Ardından söz konusu âyetin otuz bir kez tekrar edilmesinin sebepleri ve hikmetleri üzerinde durulmuştur.

1. Kur'ân' da Tekrarlar

Arap dil ve edebiyatının neredeyse zirve yaptığı bir dönemde Arapça lisanı ile indirilen Kur'ân, indirildiği dönemin üslubuna ve edebiyatına elbette ki uzak kalmamıştır.[1] Zira Araplar önem verdikleri şeyleri çokça anar ve pekiştirerek ifade ederlerdi. Öyle ki bir şey önemi doğrultusunda defaatle anlatılır yahut kısaca değinilmekle yetinilirdi.[2]

Sözlük anlamı itibariyle *tekrar,* "Aynı işin olayın, hareketin yeniden ortaya çıkması, bir konuşma veya yazıda aynı düşünceyi, kelimeyi birçok defa söylemek." tir.[3] Istılah anlamı itibariyle *"tekrar;* anlamı kuvvetlendirmek veya pekiştirmek, anlatılmak istenen şeyi etkili, sürekli, değişik ve ilgi çekici bir biçimde kılmak için, seslerin, birtakım hecelerin, kelimelerin aynen veya değişiklikler içinde sıralanmasıdır*"*[4] şeklinde tanımlanmaktadır. *Tekrar,* öğretmede, öğrenmede, öğrenilenleri hatırlama ve pekiştirmede kullanılan önemli bir yöntemdir. Konunun öneminin belirtilmesinde, kararlılığın ifadesinde ve anlatılanın anlaşılıp kavranması noktasında önemli bir rol oynamaktadır.[5] Dolayısıyla bir

---

[1] Deniz Doğan, "Rahmân Sûresinde Tekrar Eden Ayetlerin Amacı ve Bağlam İlişkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2017), 266.

[2] Cemaleddin el-Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri,* çev. Sezai Özel (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 229.

[3] Türk Dil Kurumu Sözlüğü,"Tekrar", 2/143.

[4] MEB Türk Ansiklopedisi, "Tekrar", 31. İdris Ertürk,"Rahmân Sûresi'nin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi"(Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008), 56.

[5] Ertürk, *"Rahmân Sûresi'nin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*", 56.

şeyin devamlı olarak kontrolsüzce tekrarlanması bıkkınlık vereceği için *tekrar* bir amaca hizmet etmek için kullanılması gereken bir yöntemdir.

Bir benzerinin daha yazılmasının mümkün olmadığı noktasında insanları aciz bırakan, eşsiz fesahat, belagat, içeriğe sahip olan, her bakımdan kendine hayran bırakan Kur'ân'da bazen kelime, bazen âyet, bazen de kıssalar gerek aynı sûrede gerekse farklı sûrelerde bir veya birkaç kez tekrar edilmiştir.[6] Kur'ân'da kelimelerin veya âyetlerin tekrar etmesine *Tekrâru'l Kur'ân* ismi verilmiş ve bu dal, Kur'ân ilimleri /Ulûmü'l-Kur'ân arasında müstakil olarak yerini almıştır.[7] Edebiyatta ve belagat ilminde önemli bir yere sahip olan *tekrar* konusunun Kur'ân'da yer alıp almadığına dair üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre Kur'ân'da mutlak manada tekrar yer almaktadır. Bu görüşte olan âlimlerin başında İbn Kuteybe (ö. 213/276), Zemahşerî (ö. 538/1143), Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 745/794) ve Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1506) gelmektedir. Bu görüşte olan âlimler görece çoğunluğu oluşturmaktadır. İkinci görüşe göre Kur'ân'da tekrar yoktur ve tekrar olarak görülen olgu aslında Kur'ân'ın hikmetler barındıran i'caz yönünü ifade etmektedir. İkinci görüşü benimseyen âlimler sayıca az olmakla birlikte Muhammed Kutub (ö. 2014) ve Fazl Hasan Abbas (ö. 2011) bu görüşte olanlar arasındadır.[8] Üçüncü görüşe göre ise Kur'ân'da mutlak bir tekrar olmayıp onun bazı çeşitleri vardır. Hattâbî (ö. 388/998) ve Seyyid Kutub (ö. 1966) bu görüşte yer alan âlimlerin başında gelmektedir.[9]

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan tekrarlar lafzî ve manevî tekrar olarak iki başlıkta toplanabilmektedir. Manevî tekrar, bir konuyu çeşitli yerlerde farklı lafızlarla tekrar anlatmaktır. Kıssalar, cennet cehennem tasvirleri manevî tekrara örnektir. Lafzî tekrar ise Kur'ân'da yer alan kelime, cümle yahut tüm ayetin aynı şekilde birebir tekrar edilmesidir. Kamer sûresi, Şuarâ sûresi ve Rahmân sûresindeki tekrarlar bu gruba örnektir.[10]

Kur'ân'daki lafzî tekrarlar, Arap dilindeki ve diğer dillerdeki lafzî tekrarlarla kıyaslandığında, arada belirgin farkların bulunduğu görülmektedir. Çünkü Kur'ân, aynı lafzı kendisine has bir üslupla kullanmaktadır. Bu bakımdan Kur'ân'daki lafzî tekrarları Arap dilindeki ve diğer dillerdeki lafzi tekrarlarla açıklamak imkânsızdır.[11]

Bazı âlimler tekrar konusundan bahsederken bunun Arapların kullandığı bir yöntem olduğunu belirtmişlerdir ve dilden örnekler vererek açıklamalarda bulunmuşlardır. Örneğin İbn Kuteybe (ö. 276/889), Arapların tekrarı ancak bir şeyi kuvvetlendirmek ve anlaşılmasını istedikleri zaman kullandıklarını belirtmiş ve şöyle bir örnek vermiştir: Bir kişi 'Allah'a yemin olsun ki ben bunu yapmadım' deyip sonra bu sözünü kuvvetlendirmek istediği zaman veya karşısındakinin onun yaptığına dair ümitlerini yok etmek için bu sözünü tekrarlar. Yani İbn Kuteybe bu şekilde tekrarın amacının te'kid/pekiştirmek ve muhatabı ikna olduğunu beyan etmiştir.[12]

Kur'ân'da tekrar edilen bazı konulara değinecek olursak şunu örnek olarak verebiliriz: Yüce Allah, sıfatlarının iyi bilinmesi ve ona göre amelde bulunulmasını istediği için sıfatlarını tekrar etmiştir. Başkaca Kur'ân'ın öğütlerine dikkat çekmek, mesajı güçlendirmek ve insanların Kur'ân'da zikredilenlerden ders çıkarması için kıssalar sıkça tekrarlanmıştır. Özellikle Mekkî sûrelerde müşriklerin ve kafirlerin inkârcı ve şiddetli tavırlarına karşı Kurân'da mesajı güçlendirici tekrarlara başvurulmuştur.[13] Kıssaların bir kısmı Allah'a ve O'nun Rasûl'üne (s.a.v.) iman ve itaate çağrıda

[6] Mehmet Akif Koç (ed*.), Tefsir El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) 368.
[7] M. Suat Mertoğlu, "Üslubü'I-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/382.
[8] Cüneyt Eren, "Kur'ân'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belagat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi,* 3/2 (2019), 93.
[9] Eren," Kur'ân'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belagat Açısından Değerlendirilmesi", 94.
[10] Deniz DOĞAN, *Rahmân Sûresinin Konulu Tefsiri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2019), 48.
[11] Erdoğan Baş, *Kur'ân'ın Üslubu ve Tekrarlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 217.
[12] Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe*, Te'vilu Müşkilü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Sakr (Kahire: Dârü't-Türâs, 2006), 250.
[13] Konuyla ilgili olarak şu âyetlere bk. el-Müddessir 74/19-20, et-Tekâsür 102/6-7, en-Nebe 78/4-5.

bulunmayı diğer bir kısmı da küfür ve isyandan menetmeyi amaçlamaktadır. [14] Örneğin Hz. Âdem kıssası Kurâ'n-ı Kerim'de altı sûrede tekrar edilmekte ve her birinde başka bir gerçeği hatırlatmaktadır.

Yüce Allah'ın tüm insanlığa hitaben indirdiği Kur'ân insanlar tarafından anlaşılabilir özellikte bir kitaptır. Kur'an'ın ilk muhataplarının sahip oldukları özellikler, Müşriklerin ve kafirlerin İslam'a ve Müslümanlara yönelik zalimce davranışları, Kur'ân mesajının önemi ve onu işitenler tarafından kulak verilmesi ondan öğüt alınması gerektiğine yönelik çağrılar vb. hususlar Kur'ân'daki tekrarların kaçınılmaz ve oldukça anlamlı olduğunu göstermektedir.[15] Dolayısıyla Kur'ân'daki tekrarlar hem belagat açısından hem de fesahat açısından sözü yükselterek onun değerini arttırmaktadırlar. Böylece âyetler arasındaki fonetik/ses uyumu yakalanmakta, onu işitenlerin dikkatleri çekilmekte ve zihinlerde kolay bir öğrenme yoluyla kalıcı yer edinmektedir.[16]

Zerkeşî *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ında Kur'ân dan örnekler sunarak bu tekrarların faydalarını; te'kid ile güçlendirmek, uyarıyı arttırıp şüpheyi yok etmek, ahdi yenilemek, ta'zim ve tehvil yapmak, va'id ve tehdid amaçlı, şaşırtmak için ve ilgili olduğu yerin çokluğundan ötürü olmak üzere yedi kısımda açıklamaktadır.[17]

Kur'ân, evrensel bir mesaj olması hasebiyle farklı inanış, yaşayış, anlayış ve kavrayışlara sahip olan tüm insanlığa hitap etmektedir. Kur'ân'ı her zaman okumaya imkânı olmayanlar Kur'ân'daki tekrar metodu sayesinde ilahî hitaba mazhar olma imkânına erişebilmektedirler.[18]

Bunlara ilaveten Kur'ân-ı Kerim'de kelime ve ayet tekrarlarına ek olarak bir de kıssaların tekrarı söz konusudur. Dolayısıyla Mekkî ve Medenî sûrelerde, zalimlerin azgınlıklarından ders alınması ve peygamberlerin sabırlı ve erdemli davranışları örnek gösterilerek ibret vermek amaçlanmıştır.[19]

Allah, Kur'ân'da insanlarla iletişim kurarken insanların dilini ve özellikle de Kur'ân'ın indirildiği toplumun şifâhî dil üslubunu kullanmıştır. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim'i masa başında yazılmış kitaplar gibi giriş, gelişme, sonuç gibi bölümler içeren konularına göre tertip edilmiş formda düşünmek ve bu kitaplar gibi değerlendirmek büyük bir hatadır. Kur'ân hayatın içine, doğrudan yaşantılara hitap eden ve yirmi üç sene zarfında inen Allah'ın bizzat form verdiği bir kelâmdır. Bu yüzden Arap dilinde kullanılmakta olan tekrar üslubu Kur'ân-ı Kerim'de de çok daha güzel ve etkili bir şekilde kullanılmıştır. Bu durum bazı kesimler tarafından yadırganmıştır, mesela Arap dilinin ve Kur'ân'ın ruhunu kavrayamayan bazı müsteşrikler, Kur'ân'daki tekrarları gereksiz ve bıktırıcı görmüştür.[20]

Görülüyor ki etkili bir iletişim kurmada tekrarların önemi büyüktür. Zira tekrarlar sayesinde zihinlerde daha kolay yer edinme, açık ve anlaşılır kalıcı bir öğrenme sağlanmaktadır. Kur'ân da bazen bir kelime, bazen bir ayet bazen de kıssalar şeklinde karşımıza çıkan söz konusu tekrarlar, bu görevleri fazlasıyla yerine getirmektedir. Özellikle farklı anlayışlara, kapasitelere ve özelliklere sahip insanlara hitap etmekte olan Kur'ân tekrarları, verilen mesajların, çağrıların içselleştirilmesini sağlamakta ve Kur'ân ayetlerinin kavranmasındaki zorlukları bertaraf etmektedir. Kur'ân'daki tekrarlar muhatabın dikkatini çekmekte, okuyan kişide merak ve ilgi uyandırmakta, böylelikle verilen mesajın farkına vardırarak muhatabı ikna etmek için gerekli zemini hazırlamaktadır.[21]

Kur'ân'daki tekrarların faydaları ve amaçları elbette anlattıklarımızla sınırla olmayıp daha pek çok mu'ciz yönler ve hikmetler barındırdığı aşikârdır. *Tekrarlama* kullanımın amacını ve anlamını anlayabilmek ayetlerin siyak- sibaka, ayetin öncesi ve sonrasında konunun anlatılış şekline ve üslubuna bakılması gerekmektedir. Rahmân Sûresi'nde sözünü ettiğimiz ayetin lafzî olarak defalarca tekrar

[14] Cemaleddin el-Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 228.
[15] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü,* 173.
[16] Sabri Demirci, "Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefatihu'l-Gayb Tefsir'inde Razi'nin Yaklaşımı", *Sosyal Bilimler Dergisi (The Journal of Social Science)*5 (Aralık 2015), 286-307.
[17] Bedrettin Muhammed Abdullah Zerkeşî, *el- Burhân fî 'ulûmi'l Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1988), 3/12-38.
[18] Doğan, "Rahmân Sûresinde Tekrar Eden Ayetlerin Amacı ve Bağlam İlişkisi", 267-268.
[19] Ayşegül Şen, *Kur'ân-ı Kerim'de Tekrarlar, Yeminler Ve Mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 100-103.
[20] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 173.
[21] Şen, *Kur'ân-ı Kerim'de Tekrarlar, Yeminler Ve Mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi,* 132-132.

edilmesi elbette bir amaç doğrultusundadır. Âyetin her tekrarlanışıyla öncesindeki ayet bağlamında farklı bir manaya ve içeriğe evirildiği görülmektedir.[22]

Buraya kadar Kur'ân'daki tekrarlar hakkında genel bilgiler verildikten sonra şimdi Rahmân Sûresi'nde tekrarlanan malum âyet ele alınacaktır.

2. Rahmân Sûresi Hakkında Kısa Bilgi

Rahmân sûresi, nüzul sırasına göre doksan yedinci, resmi sıralamaya göre elli beşinci sûredir. Yetmiş sekiz ayettir. Ra'd sûresinden sonra İnsan sûresinden önce Medine'de indirilmiştir. Bununla birlikte sûrenin nüzulüne yönelik tamamının Mekkî olduğu veya bir kısmının Mekke'de bir kısmının Medine'de indiğine dair farklı görüşler vardır.[23] Sûrenin içerik özellikleri Mekkî sûrelere oldukça benzerlik göstermektedir. Diğer Mekkî sûreler gibi ayetlerinin kısa olması, vurguları, kuvvetli tesiri, kulağa hoş gelen ahengi, ses uyumu ve korku uyandıran ifadeleri ile dikkat çekmektedir.[24] İbn Âşûr (1879-1973), tefsirinde sahâbe, tâbiîn ve cumhura göre sûrenin Mekkî olduğunu söylemiş ve buna dair rivayetler nakletmiştir. O, Rahmân sûresinin müşriklerin sözleri üzerine Rahmân'ın ne demek olduğunu açıklamak için indirildiği bilgisini vermektedir.[25] Rahmân sûresi, adını ilk ayette geçen Rahmân kelimesinden almıştır. İbn Âşur, Allah'ın ismiyle başlayan başka bir sûre olmadığını da söylemiştir.[26] Bu sûre, Arûsu'l-Kur'an/Kur'an'ın gelini olarak da anılmaktadır. Sûre baştan sonra Allah'ın rahmeti, nimetleri ve azameti, kudretinin tezahürlerini zikretmesiyle dikkat çekmektedir. Bir önceki sure Allah'ın heybetini anlatmasıyla dikkatleri çekerken Rahmân Sûresi Allah'ın rahmetini ortaya koyduğu bir sûre olarak karşımıza çıkmakta ve bir önceki sûrenin sonu ile Rahmân Sûresi'nin başı arasındaki münasebet açıkça görülebilmektedir.[27]

Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767), tefsirinde Rahmân sûresinin ilk ayetini açıklarken Furkân sûresi *"Rahmân'a secde edin."*[28] âyeti üzerine Mekke kafirlerinin "Rahmân'da neymiş! Bize emrettiklerine mi secde edelim? Biz Rahmân diye bir şey tanımıyoruz!" diyerek Rahmân'ı inkâr ettiklerini nakletmiştir. Ayrıca Rahmân Sûresi'nin bunun üzerine indirildiğini, Allah'ın, Rahmân'ın kim olduğunu, nimetlerini ve tevhidin gerekliliğini delilleriyle açıkladığını beyan etmiştir.[29] Rahmân sûresinde, Allah varlığını, birliğini deliller getirerek anlatmış, apaçık nimetlerini işaret etmiş, soru üslubu kullanarak meydan okuyan bir tutumla kâfirlere cevap vermiştir.[30]

Rahmân Sûresi, ayetleri birer bildiri, hitabe şeklinde olan coşkulu, uyumlu, ahenkli, belagat dolu ve okurken insana haz veren bir sûredir ki kâinattaki kusursuz düzeni, Allah'ın sayısız nimetlerini hatırlatarak insanların acziyetlerini vurgulamış, onlardan sorumluluk duygusu ve kulluk bilinciyle davranmaları istenilmiştir. Sûrede cennet, cehennem, kıyametin kopuşu ve hesap gününden tasvirler de yer almaktadır. Allah'a karşı gelen, isyan ve küfür ile hareket edenler olduğu gibi Allah'a iman ve itaat edenlerden ve her ikisinin de sonuçlarından haberler verilmiştir. Rahmân sûresi içerisinde cinlere ve insanlara yönelik ortak hitaplar vardır. Sûrede, edebiyatımızdaki terciibend olarak isimlendirilen sanata benzetebileceğimiz kendine has bir üslup ile *"Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?"*[31] anlamındaki ayeti toplamda otuz bir kez tekrar edilmiştir. Yetmiş sekiz âyetlik bir surenin yaklaşık yarısına tekabül eden bu tekrar oldukça dikkat çekerek sureyi diğer Kur'ân surelerinden farklı kılmaktadır. Buradan hareketle ilk olarak on üçüncü âyeti kerimede geçen bu âyetin verdiği mesajı anlamaya çalışılacaktır.

---

[22] Doğan, *Rahmân Sûresinin Konulu Tefsiri*, 49.

[23] Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*,(Ankara: DİB Yayınları, 2017), 5/195.

[24] Vehbe Zuhayli, *Tefsiru'l-Münir*, çev. Abdullah Ersoy (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), 14/167.

[25] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984), 27/224-228.

[26] İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, 27/229.

[27] Fahruddin Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihu'l-Gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd.(İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 21/62.

[28] el-Furkân 25/60.

[29] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir-i Kebir*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 4/132.

[30] Yakup Kılıç, *Kur'ân Bütünlüğü Çerçevesinde Rahmân Sûresinde Verilmek İstenen Mesajlar*,(Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020), 87.

[31] Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5/196.

2.1. Âyetin Muhatapları

Sûrede otuz bir kez tekrarlanan *"Artık Rabbinizin Nimetlerinden Hangisini İnkâr Edebilirsiniz?"* anlamına gelen *tükezziban* fiili ve *"Rabbiniz"* tamlamasının tamlananı olan zamir tesniye/ikil olarak gelmiştir. Dolayısıyla buradaki hitabın kime olduğu konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Mukâtil b. Süleymân, *tükezziban* kelimesiyle kastedilenin insanlar ve cinler olduğunu söylemiştir.[32] Râzî (ö. 606/1210), muhatabın insanlar ve cinler olabileceği, erkek ve kadınlar olabileceği, muhatap tekil olursa te'kid için tekrarlanmış olabileceği, aklı olan ve aklı olmayanların olabileceği ve dinleyen herkese hitap etmiş olabileceği şeklinde birçok ihtimal zikretmiştir. Ayrıca o, umumilik kastedildiği de dile getirmiştir.[33]

İzzet Derveze'ye (ö. 1984) göre ise tesniye kalıbı insanlar ve cinler için kullanılmıştır. Çünkü devamındaki ayetlerde isim verilerek cinler ve insanlar yönelik hitaplar yer almaktadır.[34] Mevdûdî (ö. 1979) de muhatabın insanlar ve cinler topluluğu olduğunu nakletmiştir.[35] Kurtubî (ö. 671/1273), Kur'ân'da cinlerden de söz edilmiş olduğunu, onların da insanlar gibi mükllelef olduklarını, dolayısıyla bu ayetin her iki cinse de hitap ettiğini aktarmıştır.[36] Sa'lebî (ö. 427/1035) tefsirinde, bu kullanımın Arapların âdeti olduğunu ve tek kişiye hitap ederken tesniye kalıbını kullandıklarını Kur'ân'da geçen başka bir ayeti de örnek göstererek belirtmiştir.[37]

Mustafa Öztürk, muhatabın müşrikler, kâfirler dolayısıyla nankörlük eden herkes olduğunu söylemektedir.[38] Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942) ise hitabın ins ve cinne olup tüm yaratılmışların buna dâhil olduğunu ifade etmiştir.[39]İbn Âşur insanlar ve cinler yorumunu Kur'ân'ın cinlere değil insanlara hitap etmek için gönderilmesinden dolayı uzak bulmaktadır. Buradaki hitabın insanlardan inananlar ve inkârcılar şeklindeki iki kategoride olduğunu dolayısıyla ayetin ne müminlerin ne de kâfirlerin Allah'ın nimetlerini inkâr edemeyeceğini ifade ettiğini beyan etmiştir.[40]

2.2. Âyetin Tahlili

"Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?"[41]

Elmalılı Muhammed Hamdi'ye göre âyette geçen fâ harfi kendinden sonra geleni önce gelene uygun bir şekilde sıralamak içindir.[42]

Taberî (ö. 310/923), âlâî hakkında İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve Katade'nin (ö. 117/735) 'nimet', İbn Zeyd'in (ö. 179/795) 'kudret/güç' dediklerini aktarmıştır.[43]*Âlâî* kelimesi, mükemmel ve şaşılacak şey anlamına da gelmekte ve Râzî ayetlerin bağlamına uygun düşecek şekilde kudret ve şaşılacak kudret anlamını tercih etmektedir. *Âlâî* kelimesinin bir başka anlamı da hamd ve şükre layık sıfatlar ve faziletler şeklindedir.[44]Görüldüğü üzere bu lafız, sûre içerisinde ayetlerin geçtiği yere ve bağlamına göre değişik anlamlar kazanmaktadır.

---

[32] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir-i Kebir*, 4/133.
[33] Fahruddin Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, 21/84.
[34] İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, çev. Vahdettin İnce, çev. Mustafa Altınkaya (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 5/5.
[35] Ebul Al'a Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6/62.
[36] Muhammed b. Ahmed Kurtubi, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'ân,* çev. M. Beşir Eryaysoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2002), 16/551.
[37] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân Tefsîrü's-Sa'lebî*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut-Lübnan: Dâr'u-l Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 6/51.
[38] *Kur'ân'ı Kerim Meali (Anlam ve yorum merkezli çeviri)*, çev. Mustafa ÖZTÜRK (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 738.
[39] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kurâ'n Dili,* sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn), 7/ 369.
[40] Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5/201.
[41] er-Rahmân 55/13.
[42] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 7/368.
[43] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2001), 22/190-191.
[44] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân,* 6/ 70.

Tükezziban yalanlıyorsunuz anlamına gelen bu ifade ile insanların Allah'ın nimetlerine karşı takındıkları tavır kastedilmiştir.[45]Zira nimeti yalanlamak hem nimetin kendisini hem de nimeti vereni inkâr şeklindeki inkâr ile nankörlük etmektir. Mevdûdî; nimetlere karşı takınılan tavırları, nimetlerin kendiliğinden var olduğuna inanmak suretiyle yalanlayanlar, şirke düşerek yalanlayanlar, nimetin Allah'tan geldiğine inanıp emir ve mesajlarına uymayarak nankörlük edenler ve dilleriyle nimeti yalanlamasalar bile fiilleriyle yalanlayanlar olarak dört başlıkta tanımlamıştır.[46]Mâtürîdî (ö.333/944) ise bu yalanlamanın tevhidi, peygamberi ve kulluğu yalanlanmak anlamına geldiğini belirtmiştir.[47] Râzî, yalanlamanın bazen dil, bazen kalp bazen de her ikisiyle olacağını söyleyerek, Allah'ın nimetlerinin yalanlanmasının sürdürülemeyecek bir noktaya vardığını dolayısıyla burada hem kalp hem de dil kastedilerek Allah'ın âdeta 'Ey dil ve kalp Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?' demek istediğini söylemiştir.[48]

Râzî, Rab kelimesinin seçilmesindeki hikmeti açıklarken Allah'ın rahmetinden bahsettiğinde oluşabilecek korku ve dehşeti bertaraf etmek için bu lafzı kullanmış olabileceğini söylemiştir. Buna göre ayetin sanki 'O, sizin Rabbiniz olduğu hâlde siz onun hangi nimetini yalan sayabilirsiniz?' demek istediğini beyan etmiştir.[49]

2.3 Âyetin Otuz Bir Kez Tekrarı ve Sûre İçerisinde İncelenmesi

Kur'ân'da tekrarlar denilince akla ilk gelen ayetlerden birisi hiç şüphesiz Rahmân Sûresi'ndeki *"Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?* âyetidir. Bu ayet, yetmiş sekiz ayetten oluşan Rahmân Sûresi'nde sırasıyla 13,16,18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38-40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63,65, 67, 69, 71, 73, 75, 77. âyetlerde lafzen tekrarlanmakta ve toplamda otuz bir kez geçmektedir. Cenâb-ı Hak bu ayeti her iki nimet arasına bir bakıma ayraç/ayrıcı olarak koymuştur.[50] Müfessir ve dil âlimlerinin çoğunluğu buradaki tekrarın ayet siyak ve sibakı dikkate alınarak tekrarlandığını ve her tekrar eden ayette bir önceki ayete bağlı bir özellik taşıdığını düşünmektedir.[51] Bu sebeple ayetin hangi konulardan sonra tekrar ettiğine değinmek yerinde olacaktır.

Nitekim Allah, on üçüncü ayetten önce Rahmân'ın Kur'ân'ı öğretmesinden, insanı yaratıp beyanı öğretmesinden, güneş ve ayın hesaplı olmasından, bitkiler ve ağaçlardan, semadan, tartıda adaletli olmaktan, yeryüzünden, meyveler ve bitkilerden bahsetmiştir. Akabinde sonraki âyetlerde ise insanı balçıktan cinleri halis ateşten yarattığından, iki doğu ve iki batının Rabbi olduğundan, birbirine karışmayan iki denizden ve onlardan çıkan inci ve mercandan, denizdeki gemilerden, yeryüzündeki her şeyin fani olup, yalnızca Rabbimizin baki kalacağından, her gün yeni bir işte olduğundan, insan ve cinin hesabını ele alacağından, insan ve cin topluluklarının Allah'ın müsaadesi olmadan göklerden ve yerden geçmeye güçlerinin yetmediğinden, çıkmaya kalkışılırsa üzerlerine kendilerini savunamayacakları ateşten alev ve duman göndereceğinden, gök yarılıp erimiş yağ gibi kırmızı gül olacağından, işte o gün insana da cine de günahından sorulmayacağından, suçluların simâlarından tanınıp ayak ve ellerinin tutulacağından bahsettikten sonra suçluların yalanladığı cehennem budur denir ve oradakilerin kaynar su arasında dolaşacakları haber verilmiştir. Daha sonrada Rabbimizin makamından korkan kimselere iki cennet olduğunu haber vermiş ve bu iki cennetin tasvirini yapmaya başlamıştır. İkisinde de çeşitli ağaç ve meyvelerin olduğundan, akıp giden iki kaynaktan, her türlü meyvenin çift çift oluşundan, astarları atlas yataklara yaslanılacağından, gözlerini yalnız eşlerine çevirmiş hurilerin olduğundan ve onların yakut ve mercana benzediğinden bahsetmiş ve iyiliğin karşılığının yalnız iyilik olacağını bildirimiştir. Bu iki cennetten başka iki cennet daha olduğunu haber verip onların tasvirine geçiyor. Cennetlerin yemyeşil olduğu onlardan iki kaynak fışkırdığı içinde her türlü meyve hurma ve nar olduğundan, içlerinde güzel yüzlü, güzel huylu kadınların var olduğundan, onlardan önce insan ve cinin dokunmadığı

[45] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 6/ 70.
[46] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, 6/ 71.
[47] Ebu Mansur Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammet Masum Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2009) 14/260.
[48] Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, 21/84.
[49] Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, 21/86.
[50] Vehbe Zuhayli, *Tefsiru'l-Münir*, 14/171.
[51] Bedreddîn Muhammed Abdullâh ez-Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l- Kur'ân (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 3/18.

hurilerden, yeşil yastıklara ve güzel işlemeli döşeklere yaslandıklarından bahsetmiştir. Nihayetinde sûre *“Büyüklük ve ikram sahibi Rabbinin adı ne yücedir.”* [52] âyeti ile sona ermiştir

Görüldüğü gibi aynı ayet her ne kadar defalarca tekrar etse de aslında farklı farklı hikmetlere işaret etmekte ve farklı bir durumu vurgulamaktadır. Gerçekten de tüm bu tekrarlar, bazı müsteşriklerin ifade iddia ettiği gibi insanı bunaltmamakta aksine insanın düşünmesi için yeni yeni ufuklar/pencereler açmakta ve Rabbimizin yüceliğini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Tekrar eden söz konusu ayetler, Mukâtil bin Süleymân’ın tefsirinde incelendiğinde onun bu ayeti her geçtiği yerde açıklamadığı, gerekli gördüğünde öncesindeki ayetle bağlantılı olarak; “Rabbinizin nimetlerinden hangisini Allah’tan değildir diye yalan sayabilirsiniz? Bütün bunlar Allah’ın nimetleridir, hangisini yalanlayabilirsiniz? ‚Bütün bunlara Allah’tan başka kimsenin güç yetirebileceğini nasıl söylersiniz?” gibi kısa açıklamalarla tefsir ettiği anlaşılmaktadır. Mukâtil’ e göre, soru sorma üslubu ve sanatı; zihnin altında saklanmış olan manaların ortaya çıkarılmasında büyük etkiye sahip olmakta ve ortak bilinçle hareketlendirme amacına kuvvetle hizmet etmektedir.[53]

Taberî, söz konusu ayeti kendinden önceki ayetlerle bağlantılı olarak açıklamıştır. Örneğin Rahmân Sûresi 23. âyeti, 22. âyetle bağlantı kurarak *“O hâlde ey insanlar ve cinler, içinden çeşitli süs eşyaları çıkardığınız denizleri sizin hizmetinize sunan rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlarsınız?”* şeklinde ve yine 51. âyeti, 50. âyetle bağlantılı olarak *“Rabbinizin size ihsan edeceği bu iki pınar nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?”* şeklinde tefsir etmiştir.[54]

Tâcülkurrâ Kirmani’ye (ö. 500/1106’dan sonra) insanların bu nimetler üzerinde düşünmesi ve Allah’a yönelmesi istenilmektedir.[55]

Mâtürîdî (ö. 333/944), âyetin sıkça tekrar edilmesinin faydası hakkında, bir insanın başka bir insanı kınayıp azarlamasına benzetmekte, ayetin bir öğüt ve nasihat anlamına geldiğini daha çabuk kabul edilsin, kalplere daha iyi yerleşsin diye tekrar edildiğini ifade etmektedir. Yine o, surenin farklı konular ifade eden pasajlardan oluştuğunu, bunların her birinin bir delil ve hikmet olduğunu, tekrar eden ayetin ise yalanlayanların nankörlüğüne dikkat çektiğini vurgulamıştır.[56]

Öte yandan Râzî, âyetin otuz bir kez tekrarını ve bunun hikmetini dört farklı açıdan ele alarak geniş açıklamalarda bulunmuştur. İlk olarak tekrarın faydasının bir şeyi zihinlere kalıcı bir şekilde iyice yerleştirmek olduğunu, buradaki tekrarın otuz bir kez oluşunun hususi bir anlam ifade ettiğini ve bu sayıların Allah tarafından takdir edilmiş olup insan aklının bunu anlamaya yetemeyeceğini ifade etmektedir. İlk bakışta anlaşılamayan konularla ilgili Ömer’in (r.a.) “Bu kitaptan size açıklananlara tabi olun, açıklanmayanları ise olduğu gibi bırakın.” sözünü hatırlatarak böyle bir yol izlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İkinci olarak; resmî sıralamada Rahmân Sûresi’nden bir önceki Kamer Sûresi 21. âyette geçen ve ardından aynı surede üç kez daha tekrarlanan azapla ilgili ayete işaret ederek konunun daha iyi anlaşılması ve yerleşmesi için tekrarlandığını, Rahmân Sûresi’nde geçen tekrar ayetinin de aynı amaçla ilk kez geçişinden sonra otuz kez tekrarlandığını söylemekte ve bununla *“Kim iyilikle gelirse ona on katı vardır; kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır.”*[57] âyetine işaret kastı güdüldüğünü beyan etmektedir. Azap ayetinin bir önceki surede ilk geçişinden sonra üç kez tekrarlandığını, nimet ayetinin ise Rahmân Sûresi’nde ilk geçişinden sonra azap ayetinin on katı olarak tekrarlandığını kastetmektedir. Üçüncü olarak; ayetin cinler ve insanlara yani iki türe de hitap ettiğini, cehennemin yedi kapısı olduğunu, cennetin ise sekiz kapısı olduğunu, bu yedi kapıyı kapayıp sekiz kapıyı açma yolunun ise Allah’ın bir nimet ve ikram olduğunu dolayısıyla tüm bu sayıların otuz bir sayısını (7+8 x 2 = 30+1) izah ettiği görüşünü zikretmekte ancak bu görüşün zayıf olduğunu bildirmektedir. Dördüncü ve son olarak, cehennemin yedi kapısı olduğunu ve bu surede Allah’ın cehennemden sakındırmak için yedi ayet zikrettiğini, iki cennet olduğunu ve muttakîler için cennetin

[52] er-Rahmân 55/78.
[53] Mukatil bin Süleyman, *Tefsir-i Kebir,* çev. M. Beşir Eryarsoy, 4/133-144.
[54] İbn Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri,* çev. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 1/101-113.
[55] Hamza b. Nasr el-Kirmânî, Esrâru’t-tekrâr fi’l-Kur’ân, (Kahire: Dâru’l-İ’tisâm, 1977), 198.
[56] Hüseyin Topal, “Maturidi'nin Te'vilatü'l-Kur'ân'ında Kur'an'daki Tekrarlara Bakışı”, *Orta Asya'dan Anadolu'ya ilmin Yolculuğu,* (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 547-548.
[57] el-En’âm 6/ 160. Karaman vd. *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/494.

sekiz kapısı olduğunu ve tehdit ayetlerine kadar *"Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?"* âyetinin sekiz kez yer aldığını bunlardan yedisinin sırf o çokluk ifade eden yediyi tamamlamak için olduğunu ve böylece sayının tamamının otuz olduğunu zikretmektedir. Bunlardan o nimetin akabinde zikredilen ilk ayetin, bu manayı ortaya koymak için olup asıl teşkil ettiğini diğer çokça zikredilişlerin ise tekrar olduğunu böylece bu ayetin otuz bir kere yer aldığını beyan etmiştir.[58]

Kurtubî, Allah'ın her bir yaratıştan sonra bir yaratışı, kudretten sonra bir kudreti olduğunu dolayısıyla tekrar ayetin adeta "Rabbinizin hangi kudretini yalanlamaktasınız?" demek istediğini belirtmektedir. Tekrarların te'kid, tek tek mahlukattan haberdar ettirilerek delillerin ortaya konulması ve nimetleri itiraf ettirmede mübalağa için olduğunu söylemektedir. Ayrıca Rahmân sûresinde Allah'ın nimetlerini saydığını, yarattıklarına nimetlerini hatırlattığını, her haslet ve nimetin ardına bu tekrar ayeti olan soruyu sormakta olduğunu belirtmiştir. Ve dahi buradaki amacın sözü edilen nimetlere dikkat çekmek ve bu nimetlerin Allah tarafından ihsan edilmiş olduğunu itiraf ettirmek olduğunu söylemektedir. Kurtubî, bu sözlerini Arap şiirinden örneklerle destekledikten sonra Hüseyin b. el-Fadl'ın (ö. 282/895) "Tekrarlamak", gafleti önleyip uzaklaştırmak ve ortaya konulan delili pekiştirmek içindir." sözünü nakletmektedir.[59]

Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) ise eserinde Allah'ın insanlara ve cinlere hitaben onlara verdiği nimetleri zikrettikten sonra onların ibadet yapmalarını te'kid için ayeti tekrar ettiğinden bahsetmiştir. Bir adamın kölesine: "Ben seni giydirmedim mi? Seni evlendirmedim mi? Yorgun bulduğumda dinlendirmedim mi? Sana toprak vermedim mi? Hangi nimetimi yalanlarsın?" demesi gibi Cenab-ı Hakkında böyle nimetlerini saydığını ve "Hangisini yalanlayacaksın?" Bu nimetler çok açık bir şey olduğu için hiçbirini yalanlamaya güç yetiremezsin demek istediğini ifade etmektedir.[60]

Elmalılı Hamdi Yazır, Rahmân sûresinde çeşitli nimetler hatırlatıldıktan sonra şükür vazifesi yerine getirilmediği için kınama ile soru sorularak tekrar edildiğini, tekrar edilen her siyak-sibak durumu dikkate alınarak tekrarlandığını edebî ıstılahımızda buna *terci* adı verildiğini ifade etmektedir. Elmalılı, ayete geçtiği yere göre anlamlar vermektedir. Âyetin otuz bir kez tekrarı ile ilgili olarak ise bu tekrarlardan ilk sekizinin yaratılış üstünlüklerinin sayılması ve dünya ile ahirete dair hususları zikredilmesinden sonra yedisinin cehennem ahvalinden, sekizinin de cennetin vasıflarının ardından zikredilmiş olduğundan bahsetmiştir. İlk sekiz hususa inanıp da buna uygun davranan kimse her iki cennete girmeyi hak etmiş cehennemden de korunmuş olacaktır şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.[61]

İbn Âşûr, tekrarın Arap'ların üslubu ve harika bir stili olduğunu söyleyerek Arap şiirinden örneklerle görüşünü desteklemektedir. Rahmân sûresinde tekrar eden ayet ile Allah'ın nimetlerini gösterdiğini, onların inkârlarını ifade ettiğini ve bunun Allah'ın azametine ve hikmetine delil olduğunu belirtmiştir. Yine o, Allah'ın nimetlerinin tüm insanları kapsadığını dolayısıyla kâfir, mümin hiç kimsenin inkâra güç yetiremeyeceğinin altını çizmiştir. Burada yalanlamanın, inkâr anlamında kullanıldığını ve inkârı kınamak için bir mecaz olduğunu söylemektedir. Ayette geçen yalanlamanın inkâr eden ve tanrı tanımayanlar için kullanıldığını, kendilerine nimet vermeyen varlıklara ibadet ve ihsanda bulunmaları, Allah'tan başkasına şirk koşmaları nedeniyle onlara kınama ve azarlamanın yer aldığını ifade etmektedir. İbn Âşur, tekzibin Allah'tan başkalarına şirk koşmadan kinaye olduğunu ve Allah'ın nimetlerinin tümünün aslında Allah'ın varlığının delillerinden olduğunu belirtmektedir. Buradaki tekrarın te'kîd ve doğrulama için olduğunu tekrar lafzı yerine ikili/tesniye olabileceğini yahut bunun tekrar değil adetlendirme/numaralandırma olarak isimlendirilebileceğini belirtmektedir. Çünkü buradaki tekrarın sadece aynı olanın yani mücerred bir te'kîdin tekrarlanması olmadığını, tekrarın te'kid, takrir ve beyan bildirdiğini izah etmektedir. Ardından İbn Âşûr, bu hususta Hüseyin b. el-Fadl'ın (ö. 282) 'tekrar gafletin giderilmesi ve argümanın güçlendirilmesi içindir' beyânını nakletmektedir.[62]

Mevdûdî, tekrar eden ayette geçen *âlâî* kelimesinin mahal ve mevkî itibariyle çeşitli yerlerde çeşitli anlamlarda kullanıldığını belirtmiş ve kelimenin ilk geçtiği yerde geniş anlamlarının hepsini

[58] Fahruddin Râzî, *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, 21/86-87.
[59] Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'ân*, 16/552-553.
[60] Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Sa'îd et-Tûfî el-Hanbelî, el-İksîr fî ilmi't-tefsîr, thk. Abdulkâdir Hüseyn, (Kahire: Mektebetü'n-Nemûzeciyye, 1977), 250.
[61] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 7/ 391.
[62] İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, 27/243-246.

sıraladıktan sonra ayet her tekrarlandığında ayetin tamamını izah etmemiş yalnızca *âlâî* kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını izah etmiştir. Ancak Mevdûdî'nin Rahmân Sûresi tefsirinde ayetin otuz bir kez tekrarlanmasının sebebine ilişkin bir açıklamaya rastlanılmamaktadır.[63]

İzzet Derveze, tefsirinde müşriklerin Allah'ın göz kamaştırıcı, hayranlık uyandırıcı ayetlerini ve sayısız nimetlerini görmezlikten geldiklerini, tüm gerçeklikler karşısında büyüklük kompleksine kapılarak inkârcı ve yalanlayıcı tavırlarını ısrarla sürdürdüklerini belirtmektedir. Tekrar eden ayetin Allah'ın ayetlerini ve nimetlerini yalanlayan kafirlere yönelik bir eleştiri niteliğinde olduğunu ve aslında gerçeğin vurgulanışı şeklinde olan sarsıcı bir soru olduğunu söylemektedir. Yine sûrenin her bölümünün sonunda yer aldığını, bu tekrarın eleştirinin ve yerginin şiddetini vurgulamak için bir zorunluluk olduğunu, tekrar eden ayetin adeta "Bütün bunlar akıl sahibi ve her yaptığı bir hikmete dayanan adil bir ilah olmadan olmaz, şu hâlde yüce Allah'ın hangi ayeti ve nimeti yalanlanabilir? Hangisinden şüphe duyulabilir?" demek istediğini ifade etmiştir.[64]

Sonuç

Asıl gayesi insanlığın hidayet olan yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim kendine has bir üsluba ve özgün edebi özelliklere sahiptir. Arap edebiyatının zirvede olduğu bir dönemde indirilen Kur'an, Arap dilinin yöntemlerinden biri olan tekrara sıkça müracaat etmiştir. Varlığı ve türleri hakkında farklı yaklaşımlar bulunan tekrar, ilahi hitabın bir parçası olarak yer almıştır. Arap dilini anlayamayan bazı Avrupalı müsteşrikler tarafından bıktırıcı ve lüzumsuz görülen tekrarlar, gerçekte bir amaca ve hikmete binaen mükemmel bir i'caz ve edebi bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da tekrarlar, bazı gerçeklere dikkat çekmek, söylenilmek istenileni kuvvetlendirmek, şüpheye yer bırakmamak, teşvik etmek, sakındırmak, rağbeti artırmak, muhatapları etkilemek, anlaşılırlığı artırmak, yüceltmek ve dehşeti göstermek gibi amaçlarla kullanılmıştır. Kur'an ilimleri arasında yer alan 'Kur'an'da tekrarlar' konusu, tefsir alanında çalışanlar için büyük önem arz etmektedir. Nitekim Kur'an'da tekrar yönteminin en belirgin hâlde yer aldığı Rahmân Sûresi, nazil olduğu dönemin şifahî dil özelliklerini taşımaktadır.

Yerlerin ve göklerin gerçek sahibi, insanı yoktan var eden, güneşi, ayı, dünya ve içindeki onlarca nimeti insanın hizmetine sunan, dünyada imtihana tabi tuttuğu kullarına ahirette vereceği karşılığı haber veren şüphesiz ki Rabbimiz Allah'tan başkası değildir. Oysa insanoğlu bu apaçık gerçeği görmezlikten gelmekte ve verilen nimetleri inkâr etmeye kalkışmaktadır. İşte Rabbimiz, Rahmân sûresinde nimetlerini saydıktan sonra insanlar ve cinlere hitaben "Artık Rabbinizin Nimetlerinden Hangisini İnkâr Edebilirsiniz?" anlamına gelen ayeti otuz bir kez tekrar ederek bu gerçeğe işaret etmekte ve gerçek kulluk ve şükrün yalnız O'na olduğunu vurgulamaktadır. Görülüyor ki aynı ayet her bir tekrarında, kendinden önceki ayete bağlanmakta ve farklı şeylere işaret etmekte, farklı bir durumu vurgulamaktadır. Bazı müsteşriklerin ifade ettiği gibi, insanı bunaltmamaktadır. Bilakis, insanları düşünmeye ve araştırmaya sevk etmekte, zihinlerinde yeni ufuklar açmakta ve Allah'ın yüceliğini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Başvuru kaynaklarımız olan tefsirlerin müelliflerinden Mukâtil, ayeti bağlamına göre ele almış, her tekrarda açıklamamış ve gerekli gördüğü yerlerde açıklamalarda bulunmuştur. Taberî, ayeti kendinden önceki ayetlerle bağlantılı olarak açıklamıştır. Mâtürîdî, , tekrar eden ayetin, insanların kalbine daha hızlı ve iyi yerleşmesi için bir nasihat özelliği taşıdığını ve yalanlayanların nankörlüğüne dikkat çektiğini vurgulamıştır. Razî, tekrarın hikmetini otuz bir rakamından yola çıkarak farklı açılardan ele almıştır. Kurtubî, Allah'ın nimetlerine dikkat çekmek, nimetlerin Allah tarafından ihsan edildiğini belirtmek ve Allah'ın kudretini delillendirmek için ayetin tekrarlandığını ifade etmiştir. Necmeddin et-Tûfî Allah'ın apaçık nimetlerini sıraladıktan sonra tekrar eden ayetle bu nimetlerin hiçbirini yalanlamaya güç yetirilemeyeceğini ifade ettiğini belirtmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır, ayetin edebiyatta terci adı verilen bir yöntemle tekrarlandığını belirterek ayete siyak ve sibakına uygun olarak geçtiği yere göre anlamlar vermiştir. İbn Âşûr, nimetlerin Allah'ın varlığının delillerinden olduğunu, yalanlamanın inkâr edenlere karşı bir azarlama ve kınama ifade ettiğini, tekzibin Allah'tan başkasına şirk koşmadan kinaye olduğunu, tekrarın ise te'kid, takrir ve beyan bildirdiğini söylemektedir. Mevdûdî, ayetin geçtiği pasajlara göre anlam kazandığını belirtmiş ve bağlamına göre âlâî kelimesinin anlamlarını izah etmiştir.

---

63 Mevdûdî, "*Tefhimu'l Kur'ân*", 6/ 66-87.

64 İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, 5/4-5.

Derveze, tekrar eden ayetin kaçınılmaz gerçeğin vurgulanışı olduğunu, sarsıcı soru kalıbının Allah'ın ayetlerini ve nimetlerini yalanlayan kâfirlere yönelik her tekrarlanışında etkisi daha da şiddetlenen bir eleştiri ve yergi niteliğinde olduğunu nakletmektedir.

Sonuç itibariyle incelenen tefsirlerdeki izahlardan da anlaşıldığı üzere otuz bir sayısının hikmetinin ne olduğu konusu netlik kazanmış değildir. Bu konuda müfessirler cennet ve cehennemden yola çıkarak açıklamalar yapmışlar ise de ilgili yaklaşımla surenin başındaki tekrarları tam olarak izah edememektedirler. Tüm bu açıklamalardan, tekrar eden ayetin, inkâr edenleri kınama, azarlama, ikaz etme, müminleri tefekküre davet etme ifade ettiği, nimetlerin Allah'ın varlığın delillerinden olduğu ve dahi O'nun bir ihsanı olduğu ve Allah'ın kudretini gözler önüne serdiği anlaşılmaktadır. Tekrar, nimetlerin hatırlatılmasını te'kid ve önemine dikkat çekmenin yanı sıra insan ve cinlerin bunları ikrar etmelerini temin yani bu nimetleri kabule ve onlara şükrün gerekli olduğunu itirafa zorlamak için kullanılmıştır. Dolayısıyla aynı sure içerisinde defaatle yinelenen, neredeyse her iki ayette bir tekrarlanan ve oldukça dikkat çeken ayetin tekrarı ile alakalı farklı manalar bulma ümidiyle yola çıkılan çalışmada, başvurduğumuz tefsirler ve ulaştığımız yorumlar neticesinde genel olarak benzer çıkarımlar yapıldığı düşünülmektedir.

Ayetteki sarsıcı soruyu dikkatle incelediğimizde ulaşılan kaynaklar içinde İzzet Derveze'nin konuyla ilgili yorumu etkili ve kapsamlı bulunmuştur. Derveze, sûrede defalarca tekrarlanan sorunun esasen tescil yani büyük gerçeğin vurgulanması için söylendiğini ve bunu şöyle anlamanın mümkün olduğunu izah etmiştir: Her şeye gücü yeten, hikmet, kudret, adalet ve akıl sahibi bir yaratıcı olmadan bunca nimetten söz edilemez, tüm bunlar O'nsuz düşünülemez. O hâlde Rahmân'ın nimetlerinden nasıl şüpheye düşülebilir ve bu nimetleri kim nasıl yalanlamaya cüret edebilir? Yani zikredilen nice nimetlerin Allah'tan olduğunu bildiğimiz hâlde hangisinin O'ndan olmadığını söyleyebiliriz? Hamd, övgü ve şükrü ondan başkasına nasıl olur da yapılabilir? Bu çalışmanın bundan sonraki çalışmalara ufuk açıcı ve yol gösterici olması umulmaktadır.

Kaynaklar

Baş, Erdoğan. *Kur'an'ın Üslubu ve Tekrarlar.* İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 22.Basım, 2012.

Demirci, Sabri. "Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefatihu'l-Gayb Tefsir'inde Razi'nin Yaklaşımı". *Sosyal Bilimler Dergisi (The Journal of Social Science),* 5 (Aralık 2015), 286-307.

Derveze, İzzet. *et-Tefsiru'l-hadis*. çev. Vahdettin İnce, çev. Mustafa Altınkaya. 5.Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.

Doğan, Deniz. "Rahman Suresinde Tekrar Eden Ayetlerin Amacı ve Bağlam İlişkisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 29 (2017), 266.

Doğan, Deniz. Rahman Suresinin Konulu Tefsiri. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2019.

Kâsımî, Cemaleddin. *Tefsir İlminin Temel Meseleleri.* çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayınları, 1990.

Kirmânî, Hamza b. Nasr. *Esrâru't-tekrâr fi'l-Kur'ân.* Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1977.

Eren, Cüneyt. "Kur'an'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belagat Açısından Değerlendirilmesi*", Ekev Akademi Dergisi*, 3/2, 2019.

Ertürk, İdris. *"Rahman Suresi'nin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi"*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân Tefsîrü's-Sa'lebî,* thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Sa'îd. *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdulkâdir Hüseyn. Kahire: Mektebetü'n-Nemûzeciyye,1977.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 27. Cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Sakr. Kahire: Dâri't-Turâs, 2006.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2017.

Kılıç, Yakup. *Kur'an Bütünlüğü Çerçevesinde Rahman Suresinde Verilmek İstenen Mesajlar.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Koç, Mehmet Akif (ed.). *Tefsir El Kitabı.* Ankara: Grafiker Yayınları, Eylül 2012.

Öztürk, Mustafa. *Kuranı Kerim Meali (Anlam ve yorum merkezli çeviri)*. çev. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2.Basım, 2012.

Kurtubi, Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2002.

Maturidi, Ebu Mansur. *Te'vilatü'l-Kur'an.* nşr. Muhammet Masum Vanlıoğlu.14. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2009.

Mertoğlu, M. Suat. "Üslubü'I-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/382. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Mevdudi, Ebul Al'a, *Tefhimu'l Kur'an.* 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2.Basım, 1991.

Mukatil bin Süleyman. *Tefsir-i Kebir*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Razi, Fahruddin. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*. Çev. Lütfullah Cebeci vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.

Şen, Ayşegül. *Kur'an-ı Kerim'de Tekrarlar, Yeminler Ve Mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2001.

Taberi, İbn Cerir. *Taberi Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.

Topal, Hüseyin. "Maturidi'nin Te'vilatü'l-Kur'an'ında Kur'an'daki Tekrarlara Bakışı", *Orta Asya'dan Anadolu'ya ilmin Yolculuğu*. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd.10 Cilt. İstanbul: Zahreveyn Yayınları.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed Abdullâh. *el- Burhân fî ulûmi'l- Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

Zuhayli, Vehbe. *Tefsiru'l-Münir*. çev. Abdullah Ersoy. 14 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.

Zurkânî Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kurʾân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr,1988.

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Besmeleyi Tefsîr Metodu

Abu Saîd al-Hâdimî's Method of Tafsîr of Basmala

Fatih YAZGAN[1]

Özet

Besmele tefsîri, tefsîr geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Yazılan tam mushaf tefsîrlerinde ayrıca üzerinde durulmakla beraber, konu hakkında birçok müstakil eser ve risâlelerin yazıldığı gözlemlenmektedir. 18.yüzyılın Osmanlı âlimlerinden olan Ebû Saîd el-Hâdimî de (ö. 1176/1762) bu konuda müstakil bir besmele risâlesi telif etmiştir. Kendisi bu çalışmasında farklı bir usul takip etmekte, besmeleyi on sekiz farklı ilim muvâcehesinde tefsîr ve îzâh etmektedir. Bunların her birisinde önce ilmin tarifini yapmakta, daha sonra söz konusu ilme ait yöntemleri esas alarak onun özelinin dışına çıkmamaya özen göstermektedir. Bu çalışmada eserin besmeleyi tefsîr ilmi açısından ele alan bölümü ve müellifin besmeleyi tefsîr metodu incelenmektedir. Besmeleyi tefsîr ilmi üzerinden incelerken rivâyet, dirâyet ve fıkhî tefsîr gibi usûlleri; esbâb-ı nüzûl ve kıraât gibi Ulûmu'l-Kur'ân'a dair ilimleri kullanmaktadır. Müellif meseleleri ele alırken tarafsız bir tutum sergilemeye çalışarak yapılan görüşleri nakletmekte, delillerini tartışmakta ve tenkidini yaparak tercih ettiği görüşü dile getirmektedir. Tercih yaparken kimi zaman söz konusu görüşü ve delilini zikretmekle yetinmekte, kimi zaman görüşünü ifade eden lafızlara yer vermektedir. Bu bağlamda o, besmelenin nüzûl bakımından ilk indirilen âyet olduğunu kabul etmekte ve herhangi bir sûrenin âyeti olmayıp müstakil bir âyet olduğu ve iki sûrenin arasını ayırmak için indirildiği yönündeki Hanefî mezhebinin görüşünü tercih etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, El-Hâdimî, Şerhu'l-Besmele, Besmele.

Abstract

The tafsir of basmalah has an important meaning in the tradition of tafsir it's not only that All the books written on tafsir has mentioned about this subject but also we observe that the books are written on the purpose of unclosing the meaning of basmala. Also ebu said el hadimi who is a scholar of ottoman era at 18. century has published a tafsir book which is about the basmala. He followed a different way from the previous books which are about the başmala and he interpreted and explained basmala in the 18 different and divided branches of science. At the start of each of these parts he expounds the meaning and the edges of these branches than he elaborates to stay in the circle of that branches. İn this article we are going to make a study of the chapter of the published book where it observes the basmalah from the view of tafsir science and on the tafsir method of the author. While analyzing the basamalah through tasfir science, he utilizes the methods of the aql and naql (al-tafsîr bi'l-dirâya and al-tafsîr bi'l-riwâya) and al-tafsîr al-fiqhî; asbâb al-nuzûl and recitation. While the author analyzing his researches, he tries to bring forward the other researches objectively and he arguies about his evidences and mentiones the opinion he prefers after analyzing all the evidences. While making a desicion, sometimes he just mentions the opinion and the evidences and sometimes he plants a few words which expresses his vision. İn this attachment, he prefers the

[1] Fatih Yazgan, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: yazgan.fatih@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0000-0000-0000

opinion of Hanefi doctrin which accept that the basmalah is the first revealed verses and its not verse of any part and of any surah but reveliated on the purpose of dividing two different surahs.

Keywords: Qur'ân, Tafsîr, El-Hâdimî, Şerhu'l-Besmele, Basmalah.

Giriş

Çalışmamızın konusu olan eser Ebû Saîd el-Hâdimî tarafından kaleme alınmıştır. Kendisi 1701 senesinde Konya ilinin Hâdim kasabasında doğmuştur. Asıl adı *Muhammed*, nisbeleri ise el-Hâdimî, en-Nakşibendî ve el-Konevî şeklindedir. Oğullarından birinin ismine nisbetle de Ebû Saîd olarak künyelenmektedir. 1762 senesinde, doğduğu kasaba olan Hâdim'de hastalanmış, bu hastalık vesilesiyle burada vefat etmiş[1] ve babası Mustafa Efendi'nin yanına defnedilmiştir.[2]

Ebû Saîd el-Hâdimî İslâmî ilimlerin her alanında tahsilde bulunmuş ve kendisine birçok alanda eserler atfedilmiştir. Bu eserlerden bazıları öğrencileri tarafından kaleme alınan ders takrirlerinden ibarettir.[3] Telif ettiği Arapça risâleleri ise Konevî Abdülbâsir Efendi (ö. 1314/1896) tarafından *Mecmûatü'r-Resâil* adıyla bir mecmua içerisinde toplanıp İstanbul'da basılmıştır.[4]

Eserleri arasından özellikle fıkıh usûlüne dair olan *Mecâmiu'l-Hakâik*, Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* isimli eserinin en meşhur şerhi olan *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye* ve tefsîr alanında telif ettiği bazı risâleleri büyük önem arz etmektedir. Bu risâlelerden bazılarının ismi *Risâle fî Tefsîri ḳavlihî Teʿâlâ "ve hüve'l-ġafûrü'l-vedûd"*, *Risâle fî Tefsîri ḳavlihî Teʿâlâ "Ve Lev Alimellâhu Fîhim Hayran"*, *Risâle fî Tefsîri ḳavlihî Teʿâlâ "İnne Baʿdaz-Zanni İsmun"*, *Risâletün fî Tefsîri Sûreti'n-Nâziât* ve *Hâşiye ʿAlâ Tefsîri Sûreti'l-İhlâs Li-İbni Sînâ* şeklindedir.[5] Bu risâlelerin birkaçı üzerinde bazı akademik çalışmalar da yapılmıştır.[6]

Çalışmamızın konusu olan risâlenin elimizdeki baskısında eserin ismi "*Şerhu'l-Besmele*" şeklinde olup ilk sayfasında "Maârif nezâret-i celîlesinin 4 Mayıs sene 303 tarih ve 187 numaralı ruhsatnâmesiyle Matbaa-i ʻÂmire'de ta'b olunmuşdur"[7] kaydı, matbaanın mührü ile birlikte yer almaktadır.

Eser, muhteva ve metodu itibariyle Osmanlı'daki besmele risâleleri geleneği içerisinde önemli bir yere sahiplik etmektedir. Bu alanda ilk müstakil eser olan *el-İbâne ve't-tefhîm ʿan meʿânî Bismillâhirraḥmânirraḥîm*'i telif eden *Ebû İshâk ez-Zeccâc*'tır (ö. 311/923). "İslam dünyasının birçok yerinde müstakil besmele tefsîrlerini görmek mümkün olmakla birlikte Osmanlı coğrafyasında bu türün

---

[1] Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsîr Geleneğinde Besmele Risâleleri Literatürü", *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (25 Aralık 2018), 450.

[2] Hasan Özer, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) Hayatı Ve Eserleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/3 (22 Aralık 2017), 478.

[3] Söz konusu bilgiyi alıntıladığımız kaynakta ders takrirlerinde kaleme alınan eserlerinin hangileri olduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Bkz. Mustafa Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2022).

[4] Mustafa Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd - TDV İslâm Ansiklopedisi".

[5] Müellifin tefsîr ilmine dair telifleri için bkz. Mehmet Aydın, *Ebû Sâid Muhammed El-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufi Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 31-34; Özer, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) Hayatı Ve Eserleri", 480-482; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/344-345.

[6] Bu çalışmalar için bkz. Harun Bekiroğlu, "Bir Felsefî Tefsîr Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsîrine Haşiyesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (30 Haziran 2013), 127-154; Harun Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsîr Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Âyetini Tefsîri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (30 Haziran 2015), 51-81; Emine Taşçı Yıldırım, "18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi", *Dini Araştırmalar* 18/47 (14-12-2015) (14 Aralık 2015), 198-220.

[7] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele* (Matbaa-i Âmire, 1303), 1.

örneklerinin çok yaygın olduğu söylenebilir.” [8] Besmele ile ilgili müstakil eser telifleri günümüzde de devam etmektedir.[9]

Bu çalışmada eserdeki tefsîr ilmi açısından yapılan açıklamalar üzerinde durulacaktır.[10] Bu bağlamda müellifin besmeleyi tefsîr metodu incelenecek ve konu hakkında bazı bilgiler verilmeye çalışılacaktır. Bütün bunlarla beraber yeri geldikçe söz konusu eserle ilgili daha önce yapılan çalışmaların bulgularına da yer verilerek bazı değerlendirme ve tenkitlerde bulunulacaktır.

1. Besmele Hakkındaki Görüşler

Hâdimî Şerhu’l-Besmele isimli eserinin incel ediğimiz tefsîr ilmi açısından yapılan açıklamaların bulunduğu bölümünde iki ana mesele üzerinde durmaktadır. İlk olarak besmeleyi nüzûl açısından ele almakta ve daha sonra onun bir âyet olması ile ilgili görüşleri incelemektedir.

1.1. Besmelenin Nüzûlüyle İlgili Görüşler

Hâdimî, Besmelenin nüzûlü ile ilgili iki görüş nakletmektedir. Birinci görüş, *besmelenin ilk indirilen âyet olduğu* görüşüdür. Bu bağlamda Hâdimî, Celâlüddîn es-Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân* isimli eserinde de geçtiğini ifade ettiği iki adet rivâyette bulunmaktadır.

İbn Abbâs’tan yapılan birinci rivâyet şu şekildedir: “İbn Abbâs dedi ki; ‘*Cebrâil’in Hz. Peygamber’e ilk indirdiği âyet şu idi; Ey Muhammed! Şeytandan istiâze et, sonra da Bismillâhirraḥmânirraḥîm de!*’"[11]

İkinci rivâyet ise, İkrime el-Berberî (ö. 105/723) ve Hasan el-Basrî’den (ö. 110/728) yapılan[12] şu rivâyettir: “İkrime ve Hasan dediler ki; ‘*Kur’ân’dan ilk indirilen, Bismillâhirraḥmânirraḥîm’dir. İlk indirilen sûre ise, İkra’ bismi rabbike sûresidir.*’”[13]

Ali Can[*] hoca 2012 yılında bu eser üzerine yaptığı bir çalışmasında söz konusu rivâyetlerden birincisi için kaynak tespitinde bulunurken metinde zikredilen “*en-Nîsâbûrî*”nin *Nizâmeddîn en-Nîsâbûrî* olduğunu ve söz konusu rivâyeti *Ğarâibü’l-Kur’ân ve Reğâibü’l-Furkân* isimli eserinde

---

[8] Gür, “Osmanlı Tefsîr Geleneğinde Besmele Risâleleri Literatürü”, 409. Besmele risâleleri geleneği ve bu alanda telif edilen eserler hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Gür, “Osmanlı Tefsîr Geleneğinde Besmele Risâleleri Literatürü”. Son dönemde yapılan çalışmalar için bkz. Reşad İlyasov, “Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Ebû Saîd Muhammed Hâdimî’nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (01 Ocak 2010), 245-260; Ferruh Kahraman, “Besmele ile Fâtiha Arasındaki Münâsebet”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (01 Nisan 2013), 18; Mehmet Kaya, “Tefsîr Ekolleri Perspektifinden Kur’an’ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (30 Haziran 2015), 83-116; Süleyman Gür, “VIII. Asır Osmanlı Alimlerinden Muhammed B. Mustafa El-Akkirmânî Ve Besmele Tefsiri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (01 Haziran 2018), 183-207; Ahmet Özdemir, “İşârî (Tasavvufî) Tefsîrlerde Besmele Yorumu”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (30 Haziran 2020), 9-37; Sami Büyükkaynak, “Rivâyetlere Göre Besmelenin Sure Başlarında Müstakil Bir Ayet Olup Olmadığı Ve Namazda Kıraati Meselesi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (15 Ocak 2021), 277-303; Ali Kaya, “Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî Örneği”, *Eskiyeni* 46 (20 Mart 2022), 337-363.

[9] Misâlen bkz. Fatih Kesler, *İstiaze Besmele ve Fatiha Tefsîri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005); Murat Göymen, *Besmele-i Şerifin Sırları* (Alya Yayınları, 2015); Arif Pamuk, *Besmelenin Kudreti* (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2016); Muhammed Doğan, *Besmele* (İstanbul: Heybil Yayınları, 2021); Molla Muhammed el-Kersî, *On Dördüncü Lem’a’nın İkinci Makâmı’nın Şerhi* (İstanbul: Semendel Yayınları, 2021).

[10] İlgili bölümü için bkz. Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu’l-Besmele*, 68-72.

[11] Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, *Esbâbü’n-Nüzûli’l-Ḳur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2016), 20; Metinde geçtiği yer için bkz. Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu’l-Besmele*, 68; Naklin yapıldığı eser için bkz. Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *El-İtkân Fî Ulûmi’l-Kur’ân* (Suriye: Müessesetü’r-Risâleti Naşirun, 2015), 63.

[12] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu’l-Besmele*, 68-69; Risâle metninde “حصين” kaydı geçmekle birlikte naklin yapıldığı *el-İtkân* isimli eserde “الحسن” ibaresi yer almaktadır. Bkz. Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *El-İtkân*, 63.

[13] Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, 13-14; Metinde geçtiği yer için bkz. Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu’l-Besmele*, 68-69.

[*] Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

zikrettiğini çalışmasının dipnotunda belirtmektedir.[14] Oysa risâle metnindeki rivâyet ve Hâdimî'nin nakli yaparken kullandığı ifadeler incelendiğinde, burada söz konusu olan "*en-Nîsâbûrî*"nin, bu nisbe ile de bilinen Ebu'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) olduğu ve risâle metnindeki her iki rivâyeti de "*Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*" isimli eserinde naklettiği görülmektedir. Nitekim Hâdimî, risâlede rivâyetin geçtiği eserin ismini "اسباب التنزيل/*Esbâbü't-Tenzîl*" olarak kaydetmektedir.[15] Bu da söz konusu eserin Vâhidî'ye ait olan *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân* isimli eser olduğunu göstermektedir.

Hâdimî bu rivâyetleri naklettikten sonra es-Suyûtî'nin konu hakkındaki bir değerlendirmesine de yer vermektedir. Risâle metnindeki bu nakil es-Suyûtî'nin metni ile farklılık göstermektedir. Nitekim es-Suyûtî'nin değerlendirmesi, "و عندى انه من ضرورة نزول السورة نزول البسملة معها فهي اول اية نزلت على الاطلاق" şeklinde iken,[16] bu değerlendirmenin son kısmı risâle metninde hatalı olarak "فهي اول سورة نزلت على الاطلاق" şeklinde kaydedilmiştir.[17]

Bu durumda söz konusu değerlendirmenin tercümesi şu şekilde olmalıdır: "Bana göre durum şudur ki; sûrenin nüzûlünün zarûrî bir neticesi olarak besmele de onunla beraber nâzil olmaktadır. Böyle olunca da besmele kesinlikle ilk indirilen âyet olmalıdır."

Hâdimî besmelenin ilk indirilen âyet olması ile ilgili bu nakillerinin ardından söz konusu görüşün hilafına herhangi bir nakil ve değerlendirmede bulunmamaktadır. Kullandığı metot itibariyle onun, genel olarak tercih ettiği görüşler hususunda bazen kendi görüşünü ifade eden "اقول" lafzı ile değerlendirmesine yer verdiği, bazen de ilgili nakilleri zikretmekle yetindiği görülmektedir. Bu durumda onun besmelenin ilk indirilen âyet olduğu görüşünü kabul ettiğini söylemek tutarlı olacaktır.

Besmelenin nüzûlü ile ilgili ikinci görüş ise, *fasıl için indirildiği* görüşüdür. Hâdimî, burada besmelenin bir âyet olduğu ve fasıl için indirildiğini ifade eden Hanefî mezhebinin tercih ettiği görüşü nakletmektedir. Daha sonra yine Hanefî fakîhlerinden olan İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) buna yaptığı, "Besmelenin mushafta yazılmasında icmânın bulunması durumunun besmelenin yalnızca Kur'ân'dan bir âyet olduğuna delâlet ettiği, ancak fasıl için indirilmesine yahut sûrelerden bir cüz' olmamasına delalet etmediği"[18] yönündeki değerlendirmesini de kendi görüşünü ifade eden "اقول" lafzının ardından naklettiği üç adet rivâyetle eleştirmektedir.[19] Bu rivâyetler şu şekildedir:

"İbn Abbâs'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir; *Hz. Peygamber (a.s) Bismillâhirraḥmânirraḥîm nâzil oluncaya kadar sûreleri nasıl ayıracağını bilmiyordu.*"[20]

"İbn Abbâs dedi ki; *Müslümanlar Bismillâhirraḥmânirraḥîm nâzil oluncaya kadar sûrenin son bulup bulmadığını bilmiyorlardı.*"[21]

"İbn Mes'ûd'un şöyle dediği rivâyet edilmiştir; *Bismillâhirraḥmânirraḥîm nâzil oluncaya kadar biz iki sûrenin arasını ayırt etmeyi bilmiyorduk.*"[22]

Hâdimî söz konusu rivâyetlerden istidlâl ederek besmelenin iki sûrenin arasını ayırmak (fasıl) için indirildiği görüşünü tercih etmektedir. Bununla beraber mensup olduğu mezhebin fakîhlerinin kabul etmediği görüş ve değerlendirmelerini eleştirmesi onun mezhep taassubu yapmadığını göstermektedir.

Ali Can hoca çalışmasında Hâdimî'nin söz konusu görüşünü belirtirken "Sonuç itibariyle Hâdimî, Hanefî mezhebine mensup bir âlim olması hasebiyle besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olmadığı,

---

[14] Ali Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu" 14/1 (2012), 49.
[15] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 68.
[16] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *El-İtkân*, 63.
[17] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 69.
[18] Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahru'r-Râik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/545.
[19] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 69.
[20] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sahihu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1997), 1/223, Hadîs no: 788.
[21] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 69.
[22] Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân* (Demmâm: Dâru'l-Islâh, 1996), 17; Metinde geçtiği yer için bkz. Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 69.

dolayısıyla da onun sûreler arasını ayırt etmek için indirildiği görüşünü savunmaktadır.[23] şeklinde hatalı olarak kaydetmiştir. Bu hatanın sehven yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, görüşü naklettiği bölümde müellifin mesele ile ilgili tercihini hatasız bir şekilde aktarmıştır.[24]

Yine Hâdimî, namazın taksim edilmesi ile ilgili rivâyeti[25] ve Mülk sûresinin âyet sayısını bildiren rivâyeti[26] naklettikten sonra besmelenin fasıl için indirilmesine yahut sûrelerden bir cüz olmamasına delâlet etmediği yönündeki görüşü, "(Namazın taksimi ile ilgili rivâyette) Allâh besmeleyi zikretmedi. Bu ise (başka bir şeye delâlet etmeksizin sadece) besmelenin Fâtiha sûresinden olmadığına delâlet eder."[27] şeklinde tenkit ederek buradan *besmelenin fasıl için indirilmediği* manasının çıkarılamayacağını söylemektedir.

Fâtiha sûresinin başlangıç olması dolayısıyla besmelenin burada fasıl için gelmiş olamayacağı yönündeki bir itiraza da "Sen bu konuda zikredilen rivâyetleri hakkını vererek iyice incelediğin zaman, besmelenin Kur'ân'ın sonuna nisbetle burada da fasıl için gelmiş olmasının mümkün olduğunu iyice anlarsın."[28] şeklinde cevap vermektedir.

1.2. Besmelenin Âyet Olmasıyla İgili Görüşler

Hâdimî besmelenin âyet olması meselesi ile ilgili sekiz adet görüş nakletmektedir. Birincisi besmelenin Fâtiha'nın ve her sûrenin âyeti olduğu görüşüdür. İbn Abbâs, İbn Ömer, Saîd bin Cübeyr (ö. 94/713), 'Atâ bin Ebû Rebâh (ö. 114/732), Zührî[29] (ö. 124/742), İbn Mübârek (ö. 181/797), Mekke ve Kûfe kıraât âlimleri ve fakîhleri ve bir kavline göre İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) bu görüşte olduğu kaydedilmiştir.[30]

Hâdimî görüş sahiplerinin delil aldığı iki rivâyet zikretmektedir. Birisi Ebû Hureyre'den yapılan "Hz. Peygamber; 'Fâtihatü'l-kitâb yedi âyettir. Birincisi *Bismillâhirraḥmânirraḥîm* âyetidir.' demiştir." rivâyetidir. Diğeri ise, Ümmü Seleme'den nakledilen "Rasûlullah fâtihayı okudu; *Bismillâhirraḥmânirraḥîm El-Hamdü lillâhi Rabbi'l-Âlemîn*'i bir âyet saydı." rivâyetidir. Hâdimî bu rivâyetleri Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli eserinden nakletmektedir.[31] Ardından da onun şu değerlendirmesine yer vermektedir:

"İcmâ edilen husus şudur ki, Kur'ân'ın iki kapağı arasındaki her şey Allâh kelâmıdır. Kur'ân'dan olmayanın mushafta yazılmaması titizliğine rağmen ki, 'Âmîn' lafzı dahi yazılmamıştır, besmelenin

---

[23] Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", 53.

[24] Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", 50.

[25] " وَحَدَّثَنَاهُ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الْعَلاَءِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ " مَنْ صَلَّى صَلاَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهْىَ خِدَاجٌ - ثَلاَثًا - غَيْرُ تَمَامٍ " . فَقِيلَ لأَبِي هُرَيْرَةَ إِنَّا نَكُونُ وَرَاءَ الإِمَامِ . فَقَالَ اقْرَأْ بِهَا فِي نَفْسِكَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ " قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَسَمْتُ الصَّلاَةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} . قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حَمِدَنِي عَبْدِي وَإِذَا قَالَ { الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} . قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَثْنَى عَلَىَّ عَبْدِي . وَإِذَا قَالَ { مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} . قَالَ مَجَّدَنِي عَبْدِي - وَقَالَ مَرَّةً فَوَّضَ إِلَىَّ عَبْدِي - فَإِذَا قَالَ { إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} . قَالَ هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ . فَإِذَا قَالَ { اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ} . قَالَ هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ " . قَالَ سُفْيَانُ حَدَّثَنِي بِهِ الْعَلاَءُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَهُوَ مَرِيضٌ فِي بَيْتِهِ فَسَأَلْتُهُ أَنَا عَنْهُ ." Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Taybe, 2006), 184-185, Hadis no: 395.

[26] " عن أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «مِنَ الْقُرْآنِ سُورَةٌ ثَلاثُونَ آيَةً شَفَعَتْ لِرَجُلٍ حَتَّى غُفِرَ لَهُ، وَهِي: تبارك الذي بيده الملك»" Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn-i Mâce* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014), 3/476, Hadis no: 3812.

[27] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 69.

[28] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 69.

[29] Elimizdeki risâle metninde hatalı olarak "ez-Züheyr" ibaresi geçmekle birlikte rivâyetin yer aldığı tefsîr kitapları incelendiğinde söz konusu kişinin tâbiin âlimlerinden olan "Zührî" olduğu görülmektedir. Misâlen bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002), 107; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn, ts.), 36.

[30] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 69.

[31] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 1/25; Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 69-70.

mushaflarda çok fazla yazılmış olması onun (Kur'ân'dan bir âyet olması) hakkındaki görüşün uygunluğunu gösterir."[32]

İkinci görüş besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olmadığı görüşüdür. Bu görüş İbn Mes'ûd ve İmâm Mâlik (ö. 179/795), Medîne, Basra ve Şam kıraât âlimleri ve fakîhlerinin görüşüdür. Hâdimî, Beyzâvî'nin icmâ ile ilgili bahsettiği hususun bu görüşü nefyettiğini söylemektedir.[33] Bununla beraber hakkında icmâ olan bir durumun mütevâtir seviyesinde olup, onu inkâr edenin küfrü gerekeceği meselesine değinmektedir. Daha sonra söz konusu görüşün İbn Mes'ûd'a ait olmayıp, kendisi üzerine yalan isnatta bulunulduğu yönünde bir söze de yer verdikten sonra bu konu hakkında gerekli olan araştırma ve incelemeyi eserin kaldıramayacağını belirterek bu konuda ayrıca bir çalışmanın yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.[34]

Besmele hakkındaki üçüncü görüş müstakil bir âyet olmakla beraber Fâtiha'dan bir âyet ve başına geldiği her sûrenin âyeti olduğu yönündedir. Bu da İmâm Şâfiî'nin iki görüşünden biridir. Ebû Hureyre ve İbn Abbâs'ın görüşü olduğu da söylenmiştir.[35]

Bundan sonraki dört ayrı görüş için Hâdimî bir nakilde bulunmamış ve görüş sahiplerini de kaydetmemiştir. Sadece görüşleri zikretmekle yetinmesi bu görüşlere karşı olan tavrını göstermektedir. Bu görüşler şu şekilde sıralanabilir;

- Fâtiha'dan tam bir âyettir, diğer sûrelerden bir cüz'dür.
- Fâtiha'dan bir âyetin cüz'ü ve diğer sûrelerden tam bir âyettir.
- Her sûredeki âyetin bir cüz'üdür.
- Hiçbir sûrenin cüz'ü değil, sûrelerin başına geldiği adet kadar müteaddit âyetlerdir.

Son görüş ise, Fâtiha'dan tam bir âyettir, diğer sûrelerde Kur'ân'dan değildir, şeklindedir. Hâdimî bu görüşün Ahmed bin Hanbel'den (ö. 241/855) rivâyet edildiğini bildirmektedir.[36]

Bütün bu görüşlerin naklini bitirdikten sonra, *besmelenin* Kur'ân'dan bir âyet olmadığı görüşünün kabul edilmesi durumunda besmelenin Kur'ân'ın hususiyetlerinden olması yönünde bir sorunun gündeme geleceğini dile getirmektedir. Bu bağlamda es-Suyûtî'nin, besmelenin Kur'ân'ın hususiyetlerinden olmasını kabul ettiğini nakletmekte ve bu meselede uygun olanı şöyle değerlendirmektedir:

"*Besmelenin Arapça olması ve ism-i celâl, sonra Rahmân, sonra Rahîm tertibi üzere olmasına nazar edilirse Kur'ân'ın hususiyetlerinden olması uygun olur. Ancak Süryanice veya İbranice kökenli olmasına ve bu sıralama üzere olmamasına nazar edilirse, bu durumda onun Kur'ân'ın hususiyetlerinden olmaması uygun olur.*"[37]

Hâdimî bundan sonra "اقول" lafzı ile kendi görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

"Bu meselede doğru olan açıklama Hz. Peygamber'in Büreyde'den rivâyet edilen 'Hz. Peygamber (a.s) dedi ki; Sana Süleymân'dan sonra benden başka hiçbir peygambere indirilmeyen bir âyet öğreteceğim. O âyet Bismillâhirraḥmânirraḥîm'dir.' sözü ile İbn Abbâs'ın 'İnsanların en akıllısı Süleymân bin Dâvûd hariç Hz. Peygamberden başka hiçbir kimseye indirilmeyen Bismillâhirrahmânirrahîm âyetini okuyandır.' sözünden anlaşılandır."[38]

---

[32] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 1/25; Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 70.
[33] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 70.
[34] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 70-71.
[35] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 71.
[36] Görüşlerin geçtiği yer için bkz. Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 71.
[37] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 71.
[38] Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî, *Şerhu'l-Besmele*, 71-72.

Hâdimî kendi görüşünü söyleyeceğini ima ettiği "اقول" lafzının ardından sadece rivâyetleri nakletmekle yetinmiş, herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymamıştır. Böylece o besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olmadığı görüşünün yanlış olduğunu söylemiş olmaktadır.

Sonuç

Besmele, bütün ilimlerin hakikatine şâmil olan bir âyettir.[39] Hâdimî de bu risâlesinde besmeleyi ilim inceleyerek besmele gibi küllî bir âyete olan yaklaşımın nasıl olması gerektiği noktasında bir usûl sunmuştur. Müellif Şerhu'l-Besmele'nin incelediğimiz bölümünde besmeleyi nüzûlü yönünden ve âyet olması cihetinden incelemiştir.

Çoğunlukla rivâyet, dirâyet ve fıkhî tefsîr metotlarını; esbâb-ı nüzûl ve kıraât gibi Kur'ân ilimlerini kullanmıştır. Bununla beraber mezhep taassubu yapmayarak, yeri geldiğinde mensup olduğu mezhebin görüşlerini ve fakîhlerini de eleştirdiği görülmektedir.

Müellif besmele hakkındaki görüşleri naklederken yer yer görüş sahiplerine ve kendi değerlendirmelerine yer vermiş, bazen de görüş sahibini zikretmemekle söz konusu görüşe olan tavrını sergilemiştir.

Hâdimî görüşler arasından bir tercihte bulunacağı zaman çoğunlukla görüşü, ileri sürülen delilleriyle birlikte ele almış, ardından kendi düşüncesini açıkça söylemiştir. Bununla beraber bazen tercih ettiği görüş ile ilgili herhangi bir açıklama veya eleştiri yapmayarak, sadece nakille yetinmiştir. Sonuç olarak o, besmelenin ilk indirilen âyet olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte besmelenin müstakil bir âyet olduğu, sûrelerin arasını ayırmak (fasıl) için indirildiği yönündeki Hanefî mezhebinin görüşünü tercih etmiştir.

Kaynaklar

Bekiroğlu, Harun. "Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiyesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (30 Haziran 2013), 127-154. https://doi.org/10.14395/jdiv53

Bekiroğlu, Harun. "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Âyetini Tefsiri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (30 Haziran 2015), 51-81. https://doi.org/10.14395/huifd.64113

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Büyükkaynak, Sami. "Rivayetlere Göre Besmelenin Sure Başlarında Müstakil Bir Ayet Olup Olmadığı Ve Namazda Kıraati Meselesi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (15 Ocak 2021), 277-303. https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.813062

Can, Ali. "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu" 14/1 (2012), 1-73.

Doğan, Muhammed. *Besmele*. İstanbul: Heybil Yayınları, 2021.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 3. Basım, 2005.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn-i Mâce*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1. Basım, 2014.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sahihu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1997.

Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. Basım, 2002.

Ebû Saîd Muhammed bin Osmân el-Hâdimî en-Nakşibendî. *Şerhu'l-Besmele*. Matbaa-i Âmire, 1303.

[39] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2005), 1/334-335.

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *El-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Suriye: Müessesetü'r-Risaleti Naşirun, 1. Basım, 2015.

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî. *Esbâbü'n-Nüzûli'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2016.

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*. Demmâm: Dâru'l-Islâh, 2. Basım, 1996.

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Taybe, 1. Basım, 2006.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kurʾân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, ts.

Göymen, Murat. *Besmele-i Şerifin Sırları*. Alya Yayınları, 2015.

Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (25 Aralık 2018), 405-477. https://doi.org/10.16947/fsmia.502293

Gür, Süleyman. "VIII. Asır Osmanlı Alimlerinden Muhammed B. Mustafa El-Akkirmânî Ve Besmele Tefsiri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (01 Haziran 2018), 183-207.

İlyasov, Reşad. "Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (01 Ocak 2010), 245-260.

Kahraman, Ferruh. "Besmele ile Fâtiha ArasındakiMünâsebet". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (01 Nisan 2013), 53-66. https://doi.org/10.5281/zenodo.3344396

Kaya, Ali. "Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî Örneği". *Eskiyeni* 46 (20 Mart 2022), 337-363. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1015907

Kaya, Mehmet. "Tefsir Ekolleri Perspektifinden Kur'an'ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (30 Haziran 2015), 83-116. https://doi.org/10.14395/huifd.65170

Kesler, Fatih. *İstiaze Besmele ve Fatiha Tefsiri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Mehmet Aydın. *Ebû Sâid Hâdimî'nin El-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufi Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Molla Muhammed el-Kersî. *On Dördüncü Lem'a'nın İkinci Makâmı'nın Şerhi*. İstanbul: Semendel Yayınları, 2. Basım, 2021.

Mustafa Yayla. "HÂDİMÎ, Ebû Saîd - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/hadimi-ebu-said

Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.

Özdemir, Ahmet. "İşârî (Tasavvufî) Tefsirlerde Besmele Yorumu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (30 Haziran 2020), 9-37. https://doi.org/10.33420/marife.695646

Özer, Hasan. "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) Hayatı ve Eserleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/3 (22 Aralık 2017), 459-491. https://doi.org/10.20486/imad.339779

Pamuk, Arif. *Besmelenin Kudreti*. İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 1. Basım, 2016.

Yıldırım, Emine Taşçı. "18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi". *Dini Araştırmalar* 18/47 (14-12-2015) (14 Aralık 2015), 198-220. https://doi.org/10.15745/da.68648

Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-Râik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Şems Sûresi'nde Aksâmu'l-Kur'ân

Aksamu'l-Qur'an in the Shams Surah

Ayşe DOĞRUYOL*

Özet

Kur'ân-ı Kerîm, bir taraftan indirildiği toplumu aydınlatırken diğer taraftan anlaşılma gayesiyle nüzul dönemi insanının dil özelliklerini kullanmıştır. Bu sebeple, dilde üslûbu tekit edici olarak kullanılan yemin ifadeleri, ilahi kitapta yerini almıştır. Kur'ân, üzerine yemin edilen varlıkların çeşitliliği ve farklı kullanım kalıplarıyla dikkatleri yeminler üzerine çekmiş; zamanla bu konuyu ele alan Aksâmu'l-Kur'ân ilmi ortaya çıkmıştır. Hazırlanan bu tebliğ güneşten aya, gündüzden geceye hiç boşluk kalmayacak şekilde yaratılmışlar âlemine yeminle başlanması ve yemin ifadesinin en çok geçtiği sûre olması sebebiyle Şems sûresinde aksâmu'l-Kur'ân konusunu ele almayı hedeflemiştir. Belirlenen konu doğrultusunda, aksâmu'l Kur'ân kavramının tefsir usulünde karşılığı ve Kur'ân'da yeminlerin kullanılış sebepleri araştırılmıştır. Sonuçta sûredeki yemin ifadelerinin, üzerine yemin edilen varlık ve alanların önemi, yeminin nedeni ve cevabı, sûrede anlatılan kıssayla bağlantısı vb. açılardan müfessirler tarafından ele alındığı; bu konuda en dikkat çekici açıklamaların Beyzâvî ve Mevdûdî tarafından yapıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm, Şems Sûresi, Aksâmu'l-Kur'ân, Semûd, Nefs.

Abstract

While the Qur'an enlightened the society to which it was revealed, on the other hand, it used the language features of the people of the descent period for the purpose of being understood. For this reason, the expressions of oath, which are used in the language as a silencing of the style, have taken their place in the divine book. The Qur'an has drawn attention to the oaths with its diversity and different usage patterns; Over time, the science of Aksamu'l-Qur'an, which deals with this issue, has emerged. This prepared communiqué aims to deal with the issue of aksâmu'l-Qur'an in the chapter of Shams, since the world of creation begins with an oath in such a way that there is no gap from the sun to the moon, from the day to the night, and because it is the surah where the expression of oath is used the most. In line with the determined subject, the meaning of the concept of aksamul Qur'an in the method of tafsir and the reasons for the use of oaths in the Qur'an were investigated. As a result, the importance of the expressions of the oath in the surah, the beings and areas on which the oath was sworn, the reason and answer of the oath, its connection with the story told in the surah, etc. perspectives were handled by commentators; It has been determined that the most remarkable statements on this subject were made by Beyzavi and Mawdudi.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Shams Surah, Aksâmu'l-Qur'an, Thamud, Nefs.

*Ayşe Doğruyol, Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: dogruyol.ayse@hbv.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3499-7342

Giriş

Savunduğumuz fikrin doğruluğunu ispatlamaya çalışmak için kutsal sayılan varlıklar üzerine yemin etmek, çoğu kültürde rastlanan bir durumdur. Farklı şekillerde de yapılsa özünde bir ispat amacı ve üzerine yapılan varlığın kutsallığı söz konusudur. Yazılı kayıtların olmadığı dönemlerde Arap toplumunda yemin ifadeleri yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

"İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın."(İbrâhîm 14/4) ayeti gereğince Kur'ân, nüzul dönemi insanının dil özelliklerine uzak kalmamıştır. Arap toplumunun, anlatılan konunun önemine dikkat çekmek için kullandıkları yemin ifadeleri, Kur'ân'da yerini almış ve zamanla bu konuyu inceleyen aksâmu'l-Kur'ân ilmi meydana gelmiştir.

Sözü geçen konuyla ilgili olarak literatürdeki çalışmalar incelendiğinde alanda yapılmış en eski müstakil çalışmanın, İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) ait *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân* adlı eser olduğu görülmektedir. Modern dönemde Hamîdüddin Ferâhî'nin (ö. 1930) *el-İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'ân*'ı aynı konuyu ele almış.[1] Hasan Habenneke el-Meydânî de (ö. 1978), *Kavâidü't-Tedebbüri'l-Emsel li Kitâbi'llâhi Azze ve Cellâ* adlı kitabının bir bölümünü yeminlere ayırmıştır. Sadık Kılıç'ın *Yemin Olsun ki* adlı kitabı ülkemizde bu alanda yapılmış bir çalışmadır.[2]

Şems Sûresi'nin neredeyse yarısının yeminlerden meydana gelmesi ve üzerine yemin edilen varlıkların dikkat çekici özelliklere sahip olması sebebiyle çalışma konumuzu, Şems sûresinde aksâmu'l-Kur'ân olarak belirledik. Şems sûresi özelinde ele aldığımız aksâmu'l-Kur'ân'ın ne anlama geldiğini araştırdık ve sûre hakkında genel bilgi verdik. Bu bağlamda farklı döneme ait müfessirlerden Taberî (ö.310/923), Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Nesefî (ö. 710/1310), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Elmalılı Muhammed Hamdi (1878-1942), Seyyid Kutub (1906-1966), Mevdûdî (1903-1979), Muhammed Esed (1900-1992) ve Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin (1930-2021) Şems sûresindeki yemin ifadelerini tefsir ve meallerinde nasıl değerlendirdiklerini inceledik.

1. Aksâmu'l-Kur'ân

Kasem ifadesinin çoğulu 'aksam'dır. Aksam; kesmek, ayırmak, şüpheyi ortadan kaldırmaktır. Kasem ise, sözlükte kuvvet, sağ taraf, sağ el, ant ve yemin[3] manalarına gelmektedir. Araplardan biri arkadaşı ile anlaştığında onun sağ elini tutardı. Sağ elin gücün temsili olmasıyla bağlantı kuracağımız bu durumu Kur'ân ifadesinde de görürüz. Hz. İbrahim'in putları kırmak için indirdiği *güçlü darbe* / ضربا باليمين (es-Sâffât 37/93) ile ifade edilir.[4] Aksâmu'l-Kur'ân ise *Kur'ân'da yer alan yeminler* anlamındadır.[5] Kasem ifadesiyle kendinden sonra gelen cümle kayıt altına alınmış olur. Buradan hareketle kendisi üzerine yemin edilene *el-muksemu bih*, kendisi için yemin edilen şeye *el-muksemu aleyh* denilmektedir. Kasemde asıl amaç, üzerine yemin yapılan değil, hakkında yemin edilendir.[6]

"Kur'ân'da yeminlerin kullanılmasında, mümini inandırma amacı varsa, mümin zaten yemine ihtiyaç olmadan iman edecektir; kâfiri ikna içinse inanmayana yeminin bir faydası olmaz" diyen Suyûtî (ö. 911/1505), Kur'ân'da yeminin kullanılmasını, Kur'ân'ın indirildiği dilin özelliğine bağlar ve Arapların bir şeyi tekit etmek için yemin kullandıklarını söyler.[7] Hatta Araplardan birinin Zâriyât sûresi

---

[1] Yunus Emre Gördük "Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem Bih' ve 'Muksem Aleyh' İlişkisi", *İSAM* (21 Mayıs 2022), 174-212.

[2] M. Faik Yılmaz, "Aksâmu'l-Kur'ân Bağlamında 'Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?' Sorularını Yeniden Düşünmek*"* *İSAM* (Erişim 21 Mayıs 2022), 133-149. Ayrıca Recep Birinci 'nin "*Şems Suresinin Tefsiri*"adlı yüksek lisans tezinden fikir anlamında istifade edilmiştir.

[3] Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 148.

[4] Şükrü Aydın, "Kur'ân'daki Yeminlerde (Aksamu'l-Kur'ân) Çeviri / Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi" İSAM, (Erişim 21 Mayıs 2022), 914-924.

[5] M. Faik Yılmaz, "Aksâmu'l-Kur'ân Bağlamında 'Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?' Sorularını Yeniden Düşünmek" *İSAM* (Erişim 21 Mayıs 2022), 133-149; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), "Aksâmu'l-Kur'ân", 15.

[6] Yunus Emre Gördük "Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem Bih' Ve 'Muksem Aleyh' İlişkisi", *İSAM* (21 Mayıs 2022), 174-212.

[7] Suyûtî, *el İtkan Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 1/345.

22 ve 23. ayetlerini[8] işitince, "Celil olan Allah'ı kim kızdırdı ki O'nu yemine mecbur ettiler." dediğini nakleder.[9]

Kur'ân'da Allah, yedi defa kendi adıyla[10] yemin etmektedir. Ayrıca tevhit için, Kur'ân ve peygamberlerin hak olduğuna dair, ceza, va'd ve va'id için yemin edilmektedir. On beş sûrenin başındaki[11] yeminlerle dikkatler bu varlıklar üzerine çekilmektedir. Kıyâmet ve Beled sûrelerin başındaki nefiy edatlı yeminleri[12] eklersek bu sayı on yediye ulaşır. Kasemin başına nefy harfi (لا) getirilerek oluşturulan *Lâ uksimu* yemin çeşidiyle, ifadenin azameti sağlanmış, anlam güçlendirilmiş olur. "İş onların dediği gibi değil, yemin olsun; o kadar açık ki yemin bile etmiyorum" manalarında kullanılır.[13]

Kur'ân'da yemin ifadelerinin yer alması, sözü etkili hale getirmek ve bazı varlıklara değer atfetmek içindir. Hakikat dışı kelamın yer almadığı bu ilahî kitapta yemin, muhatabı ikna etmek için kullanılmaz.[14] "*Hiç şüphesiz biz o kitabı, düşünüp anlamanız için Arapça bir Kur'ân olarak indirdik*." (Yûsuf 12/2) ayetinde belirtildiği üzere, kutsal kitaplar anlaşılabilsin diye gönderildiği toplumun diliyle nazil olmuştur. İslam öncesi Arap toplumu, bireysel ve topluluk yeminlerine önem verirdi. Kutsal saydıkları kabile, insan hayatı, şeref, mızrak gibi varlıklar üzerine yemin ederlerdi.[15] Denilebilir ki, yeminler, yemin edilen varlıkların kıymetini yüceltmektedir.

Kur'ân'da yeminlerin yer alma sebebinden bir diğeri de tekittir. 'Olmayanın onayı' anlamında tekit etme değil; Allah'ın, O'nun indirdiği nasların ve peygamberlik hakikatinin ortaya çıkarılması anlamında bir onaylamadır.[16] Ayrıca yer-gök, gündüz-gece gibi ikili yapıdaki varlıklara yapılan yeminlerde, tüm zaman ve mekâna dâhil olan her şeye hitap etme anlamı haizdir.[17]

Suyûtî, Allah'tan başkasına yemin edilmesinin yasaklanmasına rağmen, mahlûkata yemin edilmesi hususunda, yeminlerdeki muzafın (Rab) hazfedildiğini söylemiştir. Arapların değer verdiği isimlere yemin etmelerini, Kur'ân'ın inzal ediliş amacına bağlamış ve bu dilin yüce kitapta sürdürüldüğünü ifade etmiştir. Yemin edenin, değer verdiği şeyler üzerine yemin etmesi fikrinden hareketle; yemin edilen mahlûkatın, Yaratıcıya işaret ettiği yorumunda bulunmuştur. Sözünü destekler mahiyette, İbn Ebü'l-İsba'dan (ö. 654-1256) nakille, failsiz mefulün varlığı mümkün değildir, der. Yine Suyûtî, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ifadesiyle şöyle söyler: "*Allah sıfatlarıyla mevsuf zatına, Zatının gereği ayetlerine veya ayetinin azametini gösteren mahlûkatına yemin eder. Bu sebepledir ki güneş, ay, gece, gündüz, sema, arz gibi görünen mahlûkata yemin edilmesi, bizzat bu varlıklara değil varlıkların işaret ettiği Yaratana yemindir*."[18]

İhtişamı reddedilemeyen güneş, ay, gündüz, gece, gökyüzü, yeryüzü ve insan nefsinin yemine konu olması, müfessirlerin meraklarını celp etmiştir. Araştırma kaynaklarımızın müellifleri olan Taberî, Râzî, Nesefî, İbn Kesîr, Elmalılı M. Hamdi, Seyyid Kutub, Mevdûdî, Sâbûnî ve Muhammed Esed yemini bu varlık alanları üzerinden değerlendirmişlerdir. Müfessirlerin Şems sûresinde yemin edilen

[8] *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. haz. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2012), "*Rızkınız ve size vaat edilenler göktedir. Göğün ve yerin Rabbine an dolsun ki o (size vat olunanlar), sizin konuşmanız gibi gerçektir*." ez-Zâriyât 51/ 22-23.
[9] Suyûtî, *el İtkan*, 1/345.
[10] Nisâ 4/65, Yûnus 10/53, Hicr 15/92, Meryem 19/68, Sebe' 34/3, Tegâbün 64/7 ve Meâric 70/40.
[11] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971),164-167: Bu sûrelerde melekler (Sâffât), felek (Burûc, Târık), yıldız (Necm), fecr (Fecr), Güneş (Şems), gece (Leyl), kuşluk vakti, (Duhâ), zaman (Asr), hava (Zâriyât, Mürselât), Tûr Dağı, (Tûr), incir (Tîn), insan veya melek topluluğu (Nâziât) ve atlar (Âdiyât) üzerine yemin edilmektedir.
[12] Yunus Emre Gördük "Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem Bih' Ve 'Muksem Aleyh' İlişkisi", *İSAM* (21 Mayıs 2022), 174-212.
[13] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 167; Demirci, *Tefsir Usûlü*,148.
[14] Demirci, "Aksâmul Kur'ân", 15.
[15] Demirci, "Aksâmul Kur'ân", 15.
[16] Demirci, "Aksâmul Kur'ân", 15; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 164-165.
[17] M. Faik Yılmaz, "Aksâmu'l-Kur'ân Bağlamında 'Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?' Sorularını Yeniden Düşünmek" *İSAM* (Erişim 21 Mayıs 2022), 133-149.
[18] Suyûtî, *el İtkan*, 1/ 346-348.

varlıklara ilişkin yorumları; yemin edilen varlık ve alanların özelliklerini, bu varlık alanlarının insana katkısını, nüzul dönemi insanının bakışını ve mesajın içeriğini tespit etmeye yöneliktir.

2. Şems Sûresi

Şems sûresi, Mekke'de nazil olmuştur. İndirildiği yıl tam olarak belirlenemese de içerisinde, Semûd kavminin helakını konu alan ayetlerin bulunması, Mekkeli müşriklerin Müslümanlara eziyete başlandığı, Müslümanların Daru'l-Erkam'ın evinde toplandığı, Kurân'ın nazil olduğu ilk yıllara denk geldiği ifade edilebilir. Kur'ân'ın ilk tertiplerinin hepsinde, Burûc sûresinden önce yer almıştır.[19] Hz. Osman'ın Mushaf'ındaki kronolojik sıralamada 26. sûre, Hz. Ebubekir'in cem ettirdiği elimizdeki nüshalarda 91. sûredir. On beş ayetten oluşmaktadır. Sûre, adını ilk ayette geçen *güneş* anlamındaki "eş-şems / الشمس" kelimesinden almaktadır. [20] Kendinden önce yer alan Fecr ve Beled sûrelerinde olduğu gibi, sûrenin konusu insandır. Genel olarak sûrede, insanın saadet ve felaketi, iyilik ve kötülük arasındaki fark anlatılır.[21]

Sûreye, güneşe (والشمس) ve güneşe şahit tutarak aya (والقمر) yemin ile başlanır. Yemin ifadeleri yedi varlığı içine alacak şekilde devam eder.[22] Allah bu sûrede güneş, ay, gündüz, gece, gökyüzü, yeryüzü ve nefis üzerine yemin etmektedir. Sûrenin on beş ayetinin yedisi yemin ifadesi içerme dolayısıyla, Kur'ân' da en çok yeminin yer aldığı sûre özelliği taşımaktadır. Nefse iyiye ve kötüye meyletme özelliği verene yemin edildikten sonra, nefsini iyiye kullanmanın insanı felaha erdireceğini, kötüye kullanmanın azaba uğratacağını ifade eden[23] ayetler gelir. Nüzul sırasına göre ilk defa Fecr sûresinde bahse konu olan Semûd kavminin akıbeti, burada detaylandırılır.[24] Kavmin ileri gelenlerinden azgın bir kişinin, peygamberleri Hz. Salih'in emrini dinlemeyip mucize olarak gönderilen deveye zarar vermesi anlatılır. Semûd halkının, ilahi emri dinlemeyip azgınlık yapmalarının felaketle sonuçlandığını ve Allah'ın zalimleri cezalandırmaktan çekinmediğini anlatan ayetlerle sûre sona erer.[25]

Seyyid Kutub (ö.1966), Şems sûresinin tek bir kafiye ve tek bir müzikal etkiye sahip olduğunu belirtir. Sûredeki büyük gerçeğin, 'insanın yaratılıştan gelen nefsi üzerindeki rolü' olduğunu; kâinatın dışa vuran görüntülerinin bu gerçeği çerçevelediğini ve nefsini temizlemeyip günahın kucağına düşen Semûd kıssasıyla bu gerçekliğin örneklendirildiğini söyler.[26]

Çalışmamızdaki müfessirlerin Şems sûresindeki yeminlerle ilgili yorumlarını incelediğimizde, konuya sadece yemin edilen varlıklar üzerinden yaklaşmadıklarını görmekteyiz. Üzerine yemin edilen varlık ve alanlara ilişkin farklı yorumlarda bulunmuşlar, sûredeki yeminin cevabını tespit etmeye ve sûredeki Semûd kıssasıyla bağlantı kurmaya çalışmışlardır.

3. Şems Sûresinde Yemin Edilen Varlıklara İlişkin Yorumlar

İhtişamı reddedilemeyen güneş, ay, gündüz, gece, gökyüzü, yeryüzü ve insan nefsinin yemine konu olması, müfessirlerin meraklarını celp etmiştir. Araştırma kaynaklarımızın müellifleri olan Taberî, Râzî, Nesefî, İbn Kesîr, Elmalılı M. Hamdi, Seyyid Kutub, Mevdûdî, Sâbûnî ve Muhammed Esed yemini bu varlık alanları üzerinden değerlendirmişlerdir. Müfessirlerin Şems Sûresinde yemin edilen

---

[19] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7/131; Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 2010), 1261.

[20] M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak* (Ankara: FCR Yayın Reklam, 2020), 1/ 211.

[21] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 7/131; İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an,* 1261.

[22] eş-Şems 91/1-8: "*1. Yemin olsun güneşe ve kuşluğuna; 2. Işığı onun ardından gelen aya; 3. Onu (dünyayı) aydınlattığında gündüze; 4. Onu karanlıkla örttüğünde geceye; 5. Göğe ve onu kurana; 6. Yere ve onu yayıp döşeyene; 7.Nefse ve onu (insanın özü olarak) şekillendirip düzenleyene; 8. Ona iyi ve kötü olma kabiliyetlerini verene!".*

[23] eş-Şems 91/9-10."*9. Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir; 10. Onu arzularıyla baş başa bırakan da ziyan etmiştir."*

[24] İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an,* 1261.

[25] eş-Şems 91/11-15: "*12. En azılısı cüretle ileri atıldığında 13. Allah'ın elçisi onlara 'Allah'ın devesine ve onun su içme hakkına dokunmayın' demişti 14. Fakat onlar ona inanmayıp deveyi kestiler. Bunun üzerine Rableri günahları sebebiyle onlara ardı arkası kesilmez felaketler göndererek hepsini helak etti. 15. O, yaptığının sonucundan korkacak değildir."*

[26] Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 10/488.

varlıklara ilişkin yorumları; yemin edilen varlık ve alanların özelliklerini, bu varlık alanlarının insana katkısını, nüzul dönemi insanının bakışını ve mesajın içeriğini tespit etmeye yöneliktir.

3. 1. Varlık ve Alanların Özellikleri

Râzî, insanlığa büyük faydalar sağlayan varlıklara Allah'ın yemin etmesini, dikkatleri bu varlıklar üzerine celp etmeye sebep olarak değerlendirir. Sorumluluk sahibi insan bu varlıkları araştırsın, varlıklar üzerinde düşünsün ve Allah'a şükretsin. Râzî, yemin ifadelerini, düşünmeye teşvik amaçlı güçlü amiller olarak görmektedir. Güneşe ve aydınlığına yemin edilmesi ile kıyametin halleri arasında şöyle benzetme yapmaktadır: Güneş, sura üfürülmeyle yeniden dirilmenin işaretidir; duha vakti de cennetliklerin cennete yerleştiği en güzel zaman dilimini andırmaktadır. Râzî, yorumlarında sürekli güneşin azametine vurgu yapmaktadır. Güneşin diğer gezegenlerle olan sıkı bağına, rızkı arama ve günün belli saatlerinin güneşle irtibatlı olmasına değinir. Bunları müşahede edecek olan insanın, bu büyük sanattan, yüce sanatkâra yöneleceğini ifade eder.[27]

İbn Kesîr, Râzî'nin görüşü kabilinde, güneş ışığını, insanlığın dirilmesi ve kıyametle bağdaştırmaktadır. Kuşluk vakti 'duha'yı cennet ehlinin cennete girmesi olarak değerlendirmektedir. Geceleyin ölü gibi olan âlem, güneşle aydınlandığı için onun bu güzel menfaatine yeminle dikkat çekildiğini söylemektedir. Yemin ayetlerinin ilk dört kısmının güneşle ilgili olmasının Allah'ın azametine, eşsizliğine delil teşkil ettiğini ve insanı, Allah'ın yüce yaratıcılığına sevk ettiğini belirtmektedir.[28]

Elmalılı, güneşin Allah'ın en güzel ayeti olduğunu söyler. Yazır, güneşi âlemin parıldayan kandili olarak değerlendirmiştir. Güneşin doğuşu ve batışındaki hareket sistemlerinin hayatımızdaki değişimlerin kaynağı, aydınlık aracı olduğundan hareketle, Yaratıcının insana lütfuna değinir. Bu durumu, Allah'ın azamet ve kudretinin açık, kesin ayeti olarak gösterir. Seyyid Kutub'un ifadelerine benzer şekilde, güneşin insana sunduğu ışığın feyziyle insanın Rabbine yöneldiğini açıklar. Güneşin aydınlatıcı olmasına ve ışığını çektiğinde karanlıkta kalınmasına yeminle, kurtuluşun ve dalaletin nefislerimizdeki yönüne dikkat çekmektedir. Güneşe ve güneşin etkisinde olan diğer varlıklara yemin edilerek görünenden görünmeyene, eserden müessire geçişin sağlandığını söylemektedir. Kur'ân ayetlerine "nûr" denilmesinden kinaye ile kâinat ayetlerini de güneş ve onun nuruyla özdeşleştirmektedir. Güneşi, parlaklığını, ayı, gündüzü hakikate vardıran parlaklık olarak değerlendiren Elmalılı, geceyi de nefsin gaflet, cehalet halleri olarak anlatmaktadır. Zıddıyla kaim olma özelliğinden dolayı hak yoksunluğunu geceye benzetmektedir. Önceki yeminlerde müjde, bu yeminde korkutma olduğunu ifade etmektedir.[29]

Seyyid Kutub, ayette sıralanan varlıklara yemin edilmesiyle bu varlıklara değer kazandırıldığından bahseder. İnsanların bu varlıklar (ın anlam ve faydaları) üzerinde düşünmelerini sağlamak için, Allah bu varlıklara yeminle dikkat çekmektedir. Allah'ın, kâinat tablolarına insanın nazarını, bazen doğrudan çevirdiğini bazen de yeminlerle dolaylı bir şekilde çevirdiğini ifade etmektedir.[30] Kutup, yemini Allah'ın yarattığı evrene dikkatleri çevirici bir üslup, gizli bir dil olarak değerlendirmektedir. Sûredeki yemin ifadelerini tek tek değerlendiren Kutub, kâinatın insanı kendine çeken hoşluğuna ve letafetine vurgu yapar. Sûredeki yeminler, güneşin ve aydınlığının insana huzur veren yönüne; ayın özel hali olan mehtabın insana ilham veren güzelliğine; gizli "o " (ـها) zamiri ve "mâ" (ما) ifadelerinin bu dolaylı anlatımı desteklediği ve bu güzellikleri yaratan Allah'a sevk ettiğine; tepemizde asılı duran gök kubbenin muhteşemliğine; yeryüzünün döşenmiş hali ile yaşanabilecek en güzel mekân kılınmışlığına; insana ilham edilen çift yönlü (iyi ve kötüye meyilli) olarak sorumlulukla müşerref olmasına dikkat-i nazar kılmaktadır.[31] Kur'ân'ın üslubunun sıradan olmadığını bu ayetlerle görmekteyiz. Dolaylı bir anlatımla insanları her gün temaşa ettikleri güzelliklere çeviren Allah, yemin ifadesiyle gizliliğe gizlilik katmaktadır. Böylelikle insanı, meraka davet edip araştırmaya sevk

[27] Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 23/164-179.
[28] Ebü'l-Fidâ, İbn Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları), 15/8470-8483.
[29] Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları), 8/466-481.
[30] Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 10/489.
[31] Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 10/489-493.

etmektedir. Her şeyi yaratana götürecek olan bu gerçeği kabul edip etmeme sorumluluğunun insana verildiğine yemin yapılarak da Allah'ın adalet ve merhamet sahibi oluşuna dikkat çekilmektedir.

Sâbûnî, Allah'ın, güneş başta olmak üzere varlıklara yemin edilmesinin, dikkat çekici büyüklüğe sahip varlıkların, faydalarının da büyük olmasının işareti olarak görür. Allah'ın gücünü, azametini göstermek için varlıklara yemin edildiğini söylemektedir. Râzî gibi güneşin bu halini, kıyametin ve cennete gireceklerin alametine benzetir. Yine Râzî'den alıntı ile şunları ifade eder: Yedi varlığa yemin edilmesinde, insanın aklını maddi âlemin çukurundan çıkartıp Allah'ın büyüklüğünün uçsuz bucaksız zirvelerine taşıma amacı vardır.[32]

Râzî, yemin ifadelerini dikkat çekici amiller olarak görmüş, bu görüşü İbn Kesîr ve Sâbûnî devam ettirmiştir. Elmalılı, güneşin Allah'ın en güzel ayeti olduğuna vurgu yapmıştır. Seyyid Kutub, yemin ifadelerinin Allah'ın dikkat çekici özel bir dil olarak değerlendirmiştir. Yemin edilen varlık ve alanların dikkat çekici özelliğine vurgu yapan müfessirler, bu yönüyle yeminlerin insanı Yaratıcısını bulmaya teşvik ettiğini belirtmişlerdir.

3.2. Yemin Edilen Varlıkların İnsana Faydası

Taberî, Allah'ın Şems sûresinde yedi mahlûkuna yemin etmesini, nefsin iyi ve kötüye meyilli olarak çift yönlü yaratılmasına bağlar. Sûrede geçen kasem ifadelerinin, Allah'ın emirlerine uyulduğunda kurtuluşun olacağının; azgınlık edildiğinde hüsrana uğranılacağının teyit edilmesi anlamına geldiğini ifade eder. [33]

Elmalılı M. Hamdi, sûredeki varlıklara yapılan yeminle nefse yapılan yemini şöyle ilişkilendirmektedir. İnsanın *karanlık*tan çıkması, ahlakî olgunluğa *yükselme*si ve nefsin *düzgün* bir yola girmesi için "*nefse ve onu düzene koyana yemin"* ifadeleri kullanılmaktadır. Tüm yemin ifadeleri dönüp dolaşıp Allah'ın yüceliğini anlatmaktadır. Ki ayette yer alan "ma" yı ism-i mevsul olarak değerlendirmesi de bu görüşünü desteklemektedir. Ayetteki "ma"nın dolaylı anlatımından 'O sizin tanımadığınız Allah, bunları yapan Yüce Sanidir.' manasını çıkarmıştır.[34]

Mevdûdî, sûrenin konusunu iyilik ve kötülüğün anlaşılması, ortaya konulması olarak değerlendirdiği için buradaki ayetleri de hep bu doğrultuda ele almıştır. Güneş-ay, gündüz-gece, gökyüzü ve yeryüzünün birbirine zıt olması gibi iyilik ve kötülüğün de bu şekilde aşikâr ve birbirine zıt olduğunu söylemiştir. İnsan fıtratının bu farkı anlayacak kapasitede yaratıldığını ifade etmiştir. İnsanın fücur ve takvasına göre, ödül ve cezayla karşılaşacağına işaret eder.[35]

Taberî ve Elmalılı, yemin ifadesindeki vurgunun nefsin iyiyi seçmesine bir uyarı olarak görmüşlerdir. Mevdûdî ise aynı görüşü iyilik-kötülük mücadelesi olarak açıklamıştır.

3.3. Yemin Edilen Varlıklara Nüzul Dönemi İnsanının Bakışı

Elmalılı M. Hamdi, sûredeki yeminlerle asıl amacın, peygamberi yalanlayanların azaba uğratılacağı hakikatine vurgu olduğunu söylemektedir. Bu sonuca Semûd kıssasından hareketle varmaktadır. Elmalılı M. Hamdi, nefsini temizleyenin kurtulacağı, nefsini günah ile bozanın -Allah Resulünü yalanlayanın- helak olacağını sûre başındaki yeminlerle ilişkilendirmektedir.[36] Elmalılı M. Hamdi, üzerine yemin edilen varlıkların öneminden konuyu biraz daha ileriye taşımıştır. Kur'ân'ın nüzul bağlamını yakalayarak güncelle bağlantı kurmuştur. Hz. Muhammed'e ve O'nun getirdiği dine inanma uyarısını yeminle ilişkilendirmiştir.

---

[32] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsirlerin Özü Safvetü't-Tefâsîr*, çev. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 7/276-279.
[33] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî-Salih Ahmed Rıza (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 6/329.
[34] Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dîni*, 8/466-481.
[35] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 7/ 131-139.
[36] Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dîni*, 8/481.

3.4. Yemindeki Varlıkların Mesaja Yönelik Olması

Başvurulan kaynaklar arasında yemin çevirisini, Kur'ân mealine yansıtan müfessirin Muhammed Esed olduğu görülmektedir.[37] Yemin ifadelerinin insanı düşünmeye teşvik edici yönü olduğunu vurgulayan Muhammed Esed, her bir yemini kendi içinde değerlendirerek mealine şu şekilde aktarmıştır: *"Güneşi ve onun aydınlık veren parlaklığını düşün ve güneşi(n ışığını) yansıtan ayı! Dünyayı gün ışığına çıkaran gündüzü düşün ve onu karanlığa boğan geceyi! Gökyüzünü ve onun harika yapısını düşün ve yeryüzünü, onun (uçsuz bucaksız) genişliğini! İnsan benliğini düşün ve onun nasıl (yaratılış) amacına uygun şekillendirildiğini ve nasıl ahlaki zaaflarla olduğu kadar Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle de donatıldığını!"*[38] Muhammed Esed, bu varlıkların üzerinde düşünmeye teşvik edici özellikte ve güzellikte yaratılmasını, insanın Allah'a karşı sorumlu olmasına bağlar. Bu yorumunu da mealine yansıtarak, tefsir geleneğine farklı bir bakış açısı sunar.

4. Şems Sûresindeki Yeminlerin Cevabı ve İçeriği

Râzî, üzerine yemin edilen varlıkların cevabının "*Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir.*" (eş-Şems 91/9) ayeti olduğunu söylemektedir. Yeminle bu varlıklara dikkat çekilerek Allah'a şükretmek gerektiğinin önemini vurgulamaktadır. İnsanın kulluk görevinin, verilen nimetlere şükretmek ve cüzî iradesini iyiye kullanmak olduğu şeklinde değerlendirmede bulunmaktadır.[39]

Beyzâvî de Râzî gibi yeminin cevabını, 'nefsi temizleyen kurtuldu' ayetine bağlamaktadır. 'Nefsini ilim ve amel ile geliştirip kemale erdirinceye kadar' anlamında çok varlığa yemin edilmektedir. Çünkü bu varlıklar, Allah'ın şanının delili olan büyük varlıklardır. Buradan yola çıkarak insanın amacının, ilimlerin en üstünü yaratıcıyı tanımak olduğu vurgusunu yapmaktadır. Allah'ın mükemmelliğine işaret için bu varlıklara yemin edilmiştir ki insan büyük nimetleri hatırlasın ve ta ki şükürde gark olsun. Beyzâvî bu görüşlerinin yanında şöyle farklı bir görüş daha belirtir. Beyzâvî, asıl cevabın gizlendiği bu yeminlerdeki maksatın, peygamberlerini yalanlayan Semûd gibi Hz. Muhammed'i inkâr edenleri azap ile tehdit etmek[40] olduğunu söylemektedir. Sûrenin nüzul süreci göz önüne alınırsa Beyzâvî'nin diğer müfessirlerden farklı olarak dile getirdiği bu görüş, doğru olabilir. 'Zira varlığından gün gibi aşikâr olduğunuz üstün varlıklara yemin olsun ki, Semûd kavminin başına gelen, dikkat edin, sizin başınıza gelmesin!' anlamı gizliden verilmeye çalışılmıştır, denilebilir.

Nesefî, Beyzâvî'nin yorumuna benzer şekilde, yeminin cevabını "kad efleha" da görmektedir. Yeminin takdirinin, Zeccâc'dan (ö. 311/923) nakille "*Elbet Allah onları helak edecektir.*" (eş-Şems 91/14) ayeti olduğunu söylemektedir.[41] Semûd kıssasıyla Mekkeli müşriklerin uyarılmak istendiği belirtmiştir. Dolayısıyla yemindeki asıl maksat, Hz. Muhammed'e ve dinine sahip çıkmamanın hazinle sonuçlanacağının vurgusudur.

İbn Kesîr kendinden önceki müfessirlerin yorum geleneğini devam ettirmekte ve yedi varlığa yemini, nefsin kurtuluşuna bağlamaktadır.[42] Sâbûnî, diğer müfessirler gibi, yeminin cevabının Şems sûresi 9. ayette verildiğini söylemektedir. İnsanın emir ve yasaklara uyduğunda kurtulacağı, azgınlık ve taşkınlık yaptığında hüsrana uğrayacağı hususuyla yemini ilişkilendirmektedir.[43] Râzî, Beyzâvî, Nesefî, İbn Kesîr, Sâbûnî yeminin cevabını aramışlar ve cevabı, yemin edilen varlıkların ardından gelen nefsin özelliğine götürmüşlerdir. Yeminin cevabı üzerinde duran bu müfessirler, nefsin tercihine göre karşılık bulacağına işaret etmişler; bu sebeple yemine atıf yapıldığını belirtmişlerdir.

---

[37] Şükrü Aydın, "Kur'ân'daki Yeminlerde (Aksamu'l-Kur'ân) Çeviri / Anlama Problemi Ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi".

[38] eş-Şems 91/1-8, *Muhammed Esed Meâli*, https://www.kuranayetleri.net/sems-suresi/muhammed-esed-meali. (Erişim 21 Mayıs 2022).

[39] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 23/164-179.

[40] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011), 5/ 511.

[41] Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,* çev. Şerafettin Şenaslan-Ömer Faruk Haznedaroğlu (İstanbul: Ravza Yayınları), 10/ 652.

[42] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 15/8470-8483.

[43] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsirlerin Özü Safvetü't-Tefâsîr*, çev. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 7/276-279.

5. Şems Sûresindeki Yeminlerin Cevabı ile Semûd Kıssası Arasındaki İlişki

Taberî, Semûd kavminin azgınlıkları sebebiyle peygamberleri Hz. Salih'i yalanladıklarını açıklar.[44] Semûd kıssasını, yeminin cevabı olarak görülen nefsin çift yönünün örneği olarak değerlendirir. Taberî'nin kasem ile ilgili nefsin iradi yönüne yaptığı bu görüşü Nesefî tarafından devam ettirilmiştir. Nesefî, yeminin gizli cevabının Semûd kıssasında olduğunu dile getiren ifadesinde, kıssayla Mekkeli müşriklerin uyarılmak istendiği bağlantısını kurmaktadır.[45]

Sûrenin konusunu iyilik ve kötülüğün insan tarafından anlaşılması olarak değerlendiren Mevdûdî, bu bağlantıyı Semûd kıssasıyla devam ettirmektedir. Allah insanların fıtri ilhamlarına destek olmak ve iyilik ile kötülüğü açıklamak için peygamberler göndermiştir. Örnek olarak da Salih kıssası anlatılmaktadır. Semûd kavminin fücuru benimsediği ve peygamberlik risaletini dinlemediklerinin kötü akıbeti aktarılır. Yeminlerin iyilik-kötülük ayrımına vurgu yaparak nübüvvete atıfta bulunulur. Bu kıssa ile ilginç bir tespite yer veren Mevdûdî, Semûd kıssası 'nın anlatıldığı hiçbir yerde Kureyş'e hitap edilmediğinin de altını çizer. Bunu da iki toplumun benzer şartlara sahip olduğuna, zaten Kureyşlilerin Semûd kavminin başına gelenleri bildiklerine ve helak oldukları yer hakkında fikir sahibi olduklarına bağlamaktadır. Şam yolculuklarında bu kalıntıları gördüklerini belirtir. Çünkü önceki kavimlerden azaba uğrayanların, yerleşim yeri Mekke'ye en yakın olan Semûd kavmi idi. O sebeple sûrede "Semûd" diye kısa açıklamada bulunma, muhatapları için yeterli olmaktadır. Mevdûdî, insanlığın iyi ve kötüyü ayırt etme fıtratının insana verilmesini tarihsel örneklerde de görmek mümkündür, der. Zaten Mevdûdî'ye göre insanlık tarihi, iyilik ve kötülüğün var olduğu tarihtir, tarih sahnesi de iyiliğe mükâfat ve kötülüğe ceza örnekleri ile doludur.[46]

Sonuç

İnsanlığın inşası için gönderilen ilahî kitaplar, anlaşılmak gayesi taşımaktadır. Bu sebeple, nüzul dönemi insanının diliyle indirilen Kur'ân'da, yemin ifadelerine rastlamaktayız. İnsanların birbirlerini ikna için kullandıkları yeminlerin Allah tarafından da kullanılması ve bu kullanımın çeşitlilik arz etmesi âlimler tarafından merak edilmiş, zamanla aksâmu'l-Kur'ân ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Allah, isimleri, fiilleri, kutsal saydığı varlıklar ve bizce kutsal olmayan birbirinden bağımsız varlıklar üzerine yemin etmektedir. Şems sûresi, kasemle başlanan on yedi sûre arasında yer almakta ancak en fazla yemin içeriğine sahip olmasıyla diğer sûrelerden ayrılmaktadır. Sûreye ismini veren güneşe yeminin ardından aya, gündüze, geceye, yeryüzüne, gökyüzüne ve insanın iyilik ya da kötülük yapmaya elverişli yaratılmasına yemin edilmektedir.

Müfessirlerin Şems sûresindeki yemin ifadelerine ilişkin görüşleri değerlendirildiğinde, sadece yemin edilen varlıklar üzerinden yorumda bulunmadıkları tespit edilmiştir. Sûredeki varlıkların özellikleri, insana olan fayda, bu varlıklara nüzul dönemi insanının bakışı ve yeminin mesaja yönelik içeriği açısından değerlendirmede bulunmuşlardır. Yemin edilen varlıkların azameti, insanı cezbeden bu güzelliklerin düşünmeye teşvik edici yönü, Yaratıcıyı bulmaya işaret eden gizli üslûbun varlığı,

[44] Taberî, *Taberî Tefsiri*, 6/329.

[45] Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,* 10/ 652.

[46] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an,* 7/ 131-139. Muhammed Coşkun, "*Aksâmu'l-Kur'ân 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi*" makalesinde Hasan Habenneke el-Meydânî'den alıntı yaparak Semûd kavminin helakının sabaha karşı olduğunu belirtmektedir. Şems, duha gibi zamana yeminin sûrede yer almasını, zamanın bu tarihi olaya şahit olduğu bağlantısını kurmaktadır. Elif Yazıcı'nın "*Kur'an Kıssaları-Siyer Uyumu (Semud Kavmi Örneği)"* makale çalışmasında da konuya ışık tutacak farklı bilgiler yer almaktadır: Semûd Kavmi'nin Şems, Ved, Yahve, Hubel, Haddad, Baal, Yegûs ve Menat gibi putlara tapmakta oldukları bilgisini aktarmaktadır. Kanaatimizce, tanrılaştırdıkları nesnelerin, putların isimlerinin bir kısmı zikredilerek yapılanın yanlışlığı, dolaylı bir üslupla, aktarılmak istenmektedir. Yine Semûd Kavminin Hz. Salih'ten istedikleri gibi Mekkeliler de Hz. Muhammed'den nübüvvetine inanmak için yerden pınarlar fışkırtmasını, asmalarla dolu bahçeler getirmesini, hazineler vermesini, gökyüzünü paramparça edip başlarına geçirmesini, gökyüzüne çıkarak yazılı metin getirmesini istedikleri bilgisi verilir. Hz. Salih'e yapılan suikast girişiminin Hz. Muhammed'e de yapıldığı göz önüne alınırsa Hz. Salih nezdindeki ifadelerin, Hz. Muhammed ve Mekkelilere yapıldığı sonucunu çıkarabiliriz.

peygamberlerin aydınlattığı yolda yürümenin gerekliliği de yeminin değerlendirildiği diğer hususlardır. Konuya farklı yaklaşan müfessirler yemindeki asıl cevabı bulmaya çalışmışlar ve insanın fıtratını iyiye yönlendirmesi gerektiği şeklinde cevaplandırmışlardır. Konuyu sûre bütünlüğü açısından değerlendiren müfessirler, Semûd kıssasıyla bağ kurarak kasemin uyarı içeriğine sahip olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Sonuç olarak araştırmada yer verilen müfessirlerin, Şems sûresi özelinde aksâmu'l-Kur'ân'a, mana zenginliğiyle yaklaştıkları tespit edilmiştir.

Kaynaklar

Aydın, Şükrü. "Kur'ân'daki Yeminlerde (Aksamu'l-Kur'ân) Çeviri / Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi" İSAM, http://isamveri.org/pdfdrg/D03416/2016_46/2016_46_AYDINS.pdf Erişim 21 Mayıs 2022.

el-Beyzâvî, Nâsırüddîn ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, çev. Abdülvehhab Öztürk. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.

Birinci, Recep. *Şems Sûresinin Tefsiri.* Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

Coşkun, Muhammed. "Aksâmu'l-Kur'ân 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi" *İSAM*, http://isamveri.org/pdfdrg/D00072/2014_46/2014_46_COSKUNM.pdf Erişim 21 Mayıs 2022.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2015.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü.* İstanbul: İFAV Yayınları, 97. Basım, 2021.

Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak*. 1 Cilt. Ankara: FCR Yayın Reklam, 4. Basım, 2020.

Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.

İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*. 23 Cilt. İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 11.Basım, 2010.

Gördük, Yunus Emre. "Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem Bih' Ve 'Muksem Aleyh' İlişkisi", *İSAM*. http://isamveri.org/pdfdrg/D00018/2015_43/2015_43_GORDUKYE.pdf Erişim 21 Mayıs 2022

Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. haz. Hayreddin Karaman vd. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2012.

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Muhammed Esed Meâli. https://www.kuranayetleri.net/sems-suresi/muhammed-esed-meali Erişim 21 Mayıs 2022.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,* çev. Şerafettin Şenaslan-Ömer Faruk Haznedaroğlu. 10 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları.

er-Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsirlerin Özü Safvetü't-Tefâsîr*, çev. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz. 7 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Suyûtî, *el İtkan Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsiri*. Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî-Salih Ahmed Rıza. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.

Yazıcı, Elif. "Kur'an Kıssaları-Siyer Uyumu (Semud Kavmi Örneği)" *İSAM*, http://isamveri.org/pdfdrg/D263592/2017/2017_YAZICIE.pdf Erişim 21 Mayıs 2022.

Yılmaz, Faik. "Aksâmu'l-Kur'ân Bağlamında 'Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?' Sorularını Yeniden Düşünmek", *İSAM* http://isamveri.org/pdfdrg/D02917/2010_V_1/2010_V_1_YILMAZMF.pdf Erişim 21 Mayıs 2022.

Kur'ân'da İnsanın Sosyolojik Durumu -*Tefhîmu'l Kur'ân* Ve *Hak Dini Kur'ân Dili* Özelinde-

Sociological Status of Man in the Qur'an -Tefhîmu'l Qur'an and the True Religion of the Qur'an Language-

İrem KAYACI*

Özet

İnsan Allah tarafından şerefli kılınmış ve diğer varlıklardan daha donanımlı ve üstün yaratılmıştır. Hem aklının hem de tercihlerinin olması insanı yaratılanlardan ayıran en belirgin özelliktir. Kur'ân-ı Kerîm, yaşadığımız asırla birlikte her asra hitap eden, kıyamete kadar da bütün insanların ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilen yegâne semavi kitaptır. Verilen mesajlar evrensel niteliktedir. Muhatabı insan olan kutsal bir kitabın, doğrudan insana dair olan mesajları onu idrak etme noktasında dikkat çekmektedir. Çalışmanın hedefi Kur'ân'da insanı konu alan ayetlerdeki insanın sosyal durumunu Ebu'l Alâ Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l Kur'ân* ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'ân Dili* eserleri bağlamında incelemektir. Sonuç itibari ile yapılan çalışmada görüldüğü üzere, söz konusu insanın Kur'ân'daki sosyal durumu hakkında Elmalılı tefsirinde Mevdûdî'nin tefsirine kıyasla daha net ifadeler olduğu görülmektedir. Elmalılı tefsiri bize daha ayrıntılı bilgi sunarken, Mevdûdî tefsirinde daha öz, sade bir anlatım tercih etmiştir. Son dönem müfessirleri olması sebebiyle her iki tefsir için de toplumsal ağırlıklı bir tefsir olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İnsan, Sosyal Durum, Fıtrat, Zayıflık, Hüsran.

Abstract

Man has been made honorable by Allah and has been created more equipped and superior than other beings. Having both intellect and preferences is the most distinctive feature that distinguishes man from the creation. The Qur'an is the only heavenly book that appeals to all ages, including the century we live in, and that can meet the needs of all people and the age until the Day of Judgment. The messages given are universal. The direct messages of a holy book, whose addressee is human, draw attention to the point of understanding it. The aim of the study is to examine the social situation of human in the verses of the Qur'an in the context of the works of Ebu'l Ala Mevdudi's Tefhîmu'l Qur'an and Elmalılı Hamdi Yazır's Hak Dini Qur'an Language. As a result, as can be seen in the study, it is seen that there are clearer statements about the social status of the person in question in the Qur'an than in Mawdudi's tafsir. While Elmalılı's tafsir provides us with more detailed information, Mawdudi preferred a more concise and simple expression in his tafsir. It can be said that both tafsir is a socially oriented tafsir, since they are the last period commentators.

Keywords: The Qur'an, Human, Social Status, Fitra, Weakness, Frustration.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: kayaci.irem@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0000-0000-0000

Giriş

İnsan kelimesi, Arapça *ins* kelimesinden türetilmiştir. "Beşer, insan topluluğu" anlamına gelen *ins,* daha ziyade insan türünü ifade etmekte olup bu türün erkek veya dişi her ferdine *insî/enesî* yahut *insan* denmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de altmış beş yerde *insan,* on sekiz yerde *ins,* bir yerde de *insî* geçmektedir. Ayrıca bir ayette *enâsî,* iki yüz otuz yerde *nâs* şeklinde çoğul olarak yer almaktadır.[1]

Kur'ân-ı Kerîmde *insan* kavramı hem ahlaki hem inanç hem de sosyolojik yönüyle ele alınmıştır. İnsanın sosyal yönünden maksat, Kur'ân'da bahsedilen insan özelliklerinin sosyal anlamdaki yansımalarıdır. Her birey toplumun bir ferdidir ve her insanın fıtratında Kur'an'da bahsedilen özellikler mevcuttur. İnsanla ilgili ayetler onun yaratılışı, mahiyeti ve gayesini bir bütünlük içinde temellendirmiştir. Yaratılışından itibaren yeryüzünde ıslah ve imar görevi olan insan[2], üstlendiği sorumluluğun gerektirdiği güçlerle donatılmıştır. Allah Teâlâ insana iyi ve kötüyü kavrayıp dilediğini seçebilme kabiliyetini vermiştir. Kur'ân'da Allah fıtrat üzere yaratılan insana doğru yolu göstermiş ve dünyada iken zaaflarından dolayı sınayacağını bildirmiştir.[3]

İnsanın ilk amacı Kur'ân'ı iyi bir şekilde anlamak ve onu yaşayabilmek olmalıdır. Vahyin muhatabı olan Hz. Muhammed (s.a.v) 'e gelen ilk emirle birlikte okumanın, anlayıp idrak etmenin ne kadar değerli olduğu görülmektedir. Kur'ân insandan okunmasını[4], üzerinde düşünülmesini[5], anlaşılmasını[6], ihlasla amelî ve fikrî/ edimsel ve düşünsel açıklanmasını[7] istemekle ve muhataplarını buna teşvik etmekle anılan amacın gerçekleşmesini bizzat desteklemektedir. Bu sebepledir ki, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e *tebliğ* ve *tebyin* ile görevli olduğunu bildirmiştir.[8]

Kur'ân'da *insan* kelimesinin çoğunlukla *nâs* kelimesiyle birlikte çoğul olarak zikredilmesi "bütün insanları" kapsayan ve muhatap alan bir üslubunun olduğunu gösterir. Kur'ân evrenseldir. Her insanın ayetlerden alması gereken mesajlar vardır. Bütünüyle insanı anlatan ve insanla ilgili olanı tespit eden ayetler, insana yaşam boyu eğitimi zorunlu kılmaktadır. Hz. Peygamber de bütün hayatı boyunca bu ilkeyi tatbik etmiş, Kur'ân ahlakıyla ahlaklanmış ve ümmetini kadın-erkek ilim tahsiline, Kur'ân'ı yaşamaya yönlendirmiştir.[9]

Bu çalışmada insanın gayesi ve onun sosyal durumunu konu edinen ayetler ele alınmıştır. Bu amaçla *insan* kelimesinin Kur'ân'da geçtiği ayetler 68 ayet olarak tespit edilmiş, insanın yapıp-ettiklerinin sonucundaki sosyal durumu incelenmiştir. Ayetlerden 52 tanesi seçilerek dokuz ana başlık altında toplanarak seçilen tefsirler çerçevesinde işlenmiştir. Ayetlerin Mevdûdî ve Elmalılı tefsirlerinde incelenmesinin başlıca sebebi, günümüz insanının daha iyi anlayabileceği çağdaş, son dönem tefsirlerinden olmalarıdır. Her iki müfessirin ortak görüşü; İslami esaslara bağlı kalmakla insanların hakiki mutluluğu yakalayabileceği ve Batı'nın değerlerinden değil sadece ilminden faydalanmak gerektiğidir.

İnsan hakları konusunun Batı'da ancak iki yüzyıllık bir mesele olduğunu söyleyen Mevdûdî, buna karşılık hem Kur'ân'da hem de Hz. Peygamber'in vedâ haccında insan hakları prensiplerinin tespit edildiğini belirtir.[10] Bu görüşlere sahip olan müfessirin insanın Kur'ân'daki sosyolojik durumu hakkındaki yorumları dikkat çekmektedir. Elmalılı'nın İslâmî ilimlerdeki derin vukufunun yanı sıra

[1] İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 4 Mayıs 2022)
[2] Hayrettin Kraman vd., *Kur'an Yolu Meal ve Tefsir, (*Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007). Hud 11/61, el-Bakara 2/30.
[3] Âli-İmran 3/14; Yusuf 12/53; en-Nahl 16/4; el-Mülk 67/23.
[4] el-Alak 96/1,3; el-Bakara, 2/121; el-Müzzemmil, 73/20.
[5] el-Bakara 2/219; en-Nisa 4/82; Muhammed, 47/24; es-Sa'd, 38/29.
[6] en-Nisa, 4/82; el-Mü'minun 23/ 68-70; Muhammed, 47/24.
[7] el-Bakara, 2/118, 219, 221; en-Nahl, 16/44; el-Hadîd, 57/17.
[8] Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir?*, (Ankara: Şule Yayınları, 2016), 13.
[9] Serinsu, *Kur'an Nedir*, 15.
[10] Anıs Ahmad, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 8 Mayıs 2022).

felsefî düşünce ve pozitif ilimler alanında da sağlam bir anlayışa sahip olması [11] tefsirinin ilgi çekici kılmaktadır.

1. İnsanın Menfaatine ve Zaaflarına Düşkünlüğü

Kur'ân-ı Kerim'in üslub ve tabirinden yola çıkarak İslam dininin öncelikli hedefinin "toplumun ahlaki olgunluğu, huzuru ve düzeni" olduğu görülmektedir. Allah Teâlâ ayetlerinde bu düzeni sağlamak için gerekli kuralları sunmuştur. Kur'ân'da göze çarpan en önemli nokta, Kur'ân'ın toplum huzuru ve disiplinini sağlamak için koyduğu kurallarda insan psikolojisini ve biyolojik varlığını daima göz önünde bulundurduğu ve insana mutlaka alternatif sunduğu gerçeğidir.[12] Allah insanı aklını kullanma, durumları anlama, kavrayabilme ve ayırt edebilme yetisiyle yaratmıştır.

İnsanoğlu çoğu zaman dünyaya geliş maksadını unutarak, verilen nimetlerin şükrünü yerine getirme noktasında tembellik gösterir. Hatta kimi zaman haddini aşarak şımarıp sadece dünya işlerine yönelir. İnsan Allah'ı sadece kendi keyfiyeti ve menfaati söz konusu olduğunda hatırlayarak nankörlük ve cahillik etmiştir.[13] Eğer kendisine bir zarar dokunmadıysa Allah'ı unutarak verilen nimet sanki kendi emeğiymiş gibi şükürsüz bir hayat sürmeye devam eder. Yüce Allah ayette şöyle buyurur: "İnsanlara bir nimet tattırdığımızda buna sevinirler; fakat kendi elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir belâ gelse hemen ümitsizliğe düşerler."[14] Mevdûdî bu ayeti şöyle tefsir etmiştir:

"Bir kimse biraz güç, servet ve saygınlık kazanırsa ve işlerinin iyiye doğru gittiğini görürse, tüm bunların Allah tarafından verildiğini unutur, bu başarısından öyle gurur duyar öyle böbürlenir ki ne Allah'a ne de diğer insanlara hiçbir pay bırakmaz. Fakat bu iyi talih onu bırakır bırakmaz, cesaretini kaybeder ve küçük bir şanssızlık bile onu o denli sarsar ki, her türlü aptallığı yapabilir, hatta intihara bile kalkışabilir."[15]

Mevdûdî bu ayetin tefsirinde insanın kendi menfaatine, faydasına olan işlerde Allah'a teşekkür etmediği gibi kendi kendini gururlandırdığından bahsetmiştir. İnsanın tam aksi yönde darlıkla veya olumsuzluklarla karşılaşması halinde, ruhsal anlamda çöküntüye uğradığından söz etmiştir. Elmalılı ise tefsirinde, ayetteki "İnsanlara bir nimet tattırdığımızda buna sevinirler" ifadesindeki sevincin Allah'ın lütuf ve rahmetiyle olmadığı[16] fakat bu şekilde sevinmenin yerinde olacağını söylemiştir. Şımarıp heva ve heveslerine uyan insanların yaptığı ibadetlerin bile dünya menfaati için olduğu şeklinde ifade etmiş ve "Kendi elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir belâ gelse hemen ümitsizliğe düşerler" ifadesini "Allah'ın rahmetinden büsbütün ümidi keserler"[17] şeklinde yorumlamıştır.

Her iki müfessirde ayetin sonunda ki "insanın kendi eliyle yaptığından dolayı ümitsizliğe düşmesini" insanoğlunun Allah'ın rahmetinden ümidini kestiğini benzer şekillerde ifade etmişlerdir. Fakat ayetin başındaki sevinme fiilini Mevdûdî, gururlanıp böbürlenme olarak, Elmalılı ise Allah'a karşı şükürsüzlük olarak açıklamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ insanın başına gelen zararlı bir şeyden dolayı hemen duaya sığınıp o zarar ondan kaldırıldığında sanki hiç yalvarmamış gibi yoluna devam ettiğinden bahseder.[18] Elmalılı Hamdi Yunus Suresi 12. Ayetin tefsirinde bahsedilen insanları "…hakkı tanımak ve güzel ameller yapmak için kendilerine bahşedilmiş olan akıl, zeka ve iradeyi, dünya zevkleri ve dünyanın geçici lezzetleri uğrunda kötüye kullanarak, hakkın ayetlerinden gafil bir şekilde, ebedi olan na'im cennetlerini gelip geçici dünya hayatına feda ederek ömürlerini boş yere harcadıkları için müşrik, zalim ve mücrimdirler."[19] şeklinde açıklamıştır. Mevdûdî ise, "…onların (ayette bahsedilen insanların) yolu süfli bir yoldur, beyinsizlerin yoludur. Azap indiğinde Allah'ı anmaya, yakınıp yakarmaya ve boyun büküp

---

[11] Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 8 Mayıs 2022).
[12] Mehmet Emin Ay, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza,* (Bursa:1993), 40.
[13] Hud 11/9, İbrahim 14/34, el-İsra 17/67, el-Hac 22/66, Furkan 25/50, er-Rum 30/34.
[14] Er- Rum, 30/36
[15] Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Ḳur'ân,* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 4/305.
[16] Yunus, 10/58.
[17] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2015), 6/32.
[18] Yunus 10/12, ez-Zümer 39/8,49, Fussilet 41/50.
[19] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 4/339.

dua etmeye başlarlar. Fakat refah ve bolluk zamanlarında unuturlar. Onları azaba sürükleyen işte bu kötü yollardır." şeklinde tefsir etmiştir.[20] Ayetin tefsirinde her iki müfessirin yorumlarının benzer olduğu görülmektedir. Elmalılı insanların akıllarını ve iradelerini kötüye kullandıklarından bahsederken, Mevdûdî bu insanların yolunun "beyinsizlerin yolu" olduğundan bahsetmektedir. İnsanın kendi menfaati söz konusu olduğunda Allah'a sığınmasının dünyevi arzu ve isteklerine bağlı olduğu müfessirlerin yorumlarından da anlaşılmaktadır.

2. İnsanın Sabırsız ve Aceleci Olması

Kur'ân'a göre insanın bir diğer özelliği aceleci olmasıdır. İnsan aceleci bir yapıda yaratılmıştır[21], hemen şikâyet eder[22] ve sabırsızdır. Kur'ân'da sabrın, insan nefsini hoşuna gitmeyen şeylere karşı zorlama, güçlükleri üstlenmeye alıştırma; dini yükümlülükleri yerine getirirken karşılaşılan sıkıntı ve zorluklar karşısında dayanma gücü ve sebat etme anlamlarında kullanıldığı görülür.[23]

Kur'ân'da Allah Teâlâ şöyle buyurur: "İnsan, şerri de hayrı istediği gibi ister. İnsan pek acelecidir!"[24] Ayette insanın fıtratındaki aceleciliğine dikkat çekilmiştir. Acele etmek, sabırsız davranmak insanın sağlıklı düşünmesini ve doğru karar vermesini engelleyen bir özelliktir. İnsan aceleciliği sebebiyle karşılaştığı zorlukların telaşıyla sonradan olacak şeyin vaktinden önce olmasını ister. Böylelikle Kur'ân'da işaret edildiği gibi aleyhine olabilecek şeyler için hayra dua eder gibi şerre dua eder.[25]

Elmalılı, tefsirinde insanın aceleci olmasını şöyle ifade eder: "…(İnsan) Sabır ve tahammül zoruna gider de iman ile yararlı işlerden önceye alarak o büyük mükafatı isteyecek yerde, acelesinden imansızlar hakkında hazırlanmış olan çok acı azaba dua eder. Onun bir an önce hemen yerine getirilmesini bir iyilik ister gibi ister ve bu şekilde kendisine kötülüğü davet etmiş olur…" birde şu şekilde ifade etmiştir; "İnsan nimetleri hemen görmeyi istemesi yönüyle peşincidir. Ahirete kadar sabredemez, her şeyi bu dünyada görmek ister."[26] Elmalılı bu yorumuyla, günümüz insanının doyumsuz ve aç gözlü olduğunu, bu sebeple hemen her şeyi peşin olarak istediğini fakat bir türlü mutlu olamadığını ifade etmiştir.

Mevdûdî ise tefsirinde, İsrâ suresi 11. ayetin öncelikle sebebi nüzulü hakkında bilgi vermiştir: "Bu ayet, Mekkeli kafirlerin saçma taleplerine, Hz. Peygamber'den bahsettiği azabı getirmesine karşı meydan okumalarına verilen cevaptır. Allah sanki insanlara şu uyarıyı yapar: "Ey akılsız insanlar topluluğu! İyilik isteyeceğinize, azap istiyorsunuz. Allah'ın azabının uğradığı topluluğun çektiklerini görmüyor musunuz?""[27] Mevdûdî tefsirinin devamında Allah'ın aynı zamanda o zamanki Müslümanların kafirlerin helak olması için ettikleri dualarında da acele ettiklerine dair uyarıda bulunduğunu ve insanın Allah'a sadece anlık ihtiyaçları için dua ettiğini ifade etmiştir.

Müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır, İsra suresi 11. ayetin tefsirini yaparken hem insanın fıtri özelliği olan sabırsızlığın verdiği zarardan hem de dünyalık istek ve arzularının ahiretinin önüne geçtiğinden bahsetmiştir. Mevdûdî ise ayetin sebebi nüzulüne odaklı bir tefsiri tercih etmiştir. Müslümanların kafirlerin helâkı için dua etmelerinde acele etmelerindeki hatanın sebebini, o toplulukta sonradan Müslüman olabilecek ve İslam'ın en kuvvetli temsilcileri haline gelecek olan kimselerin varlığından dolayı olduğunu izah etmiştir.

[20] Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an*, 2/314,
[21] El-Enbiya 21/37, el-İsra 17/11.
[22] El-Mearic 70/19-21.
[23] Yusuf 12/90, Meryem 19/65, el-Enbiya 21/37.
[24] El-İsra 17/11.
[25] El-Bakara 2/216.
[26] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 5/128.
[27] Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an,* 3/96.

3. Emaneti İnsanoğlunun Yüklenmesi

Emanet kelimesi, Arapçada “güvenmek, korkudan emin olmak” anlamına gelen *emn* mastarından gelen *hıyanet* kelimesinin zıt anlamını ifade eder. Ayrıca “güvenilen bir kimseye koruması için geçici olarak tevdi edilen şey” manasına da gelmekte olup kelimenin bu son kullanılışı daha yaygındır.[28]

Toplumsal düzeni sağlamada insan, Kur’ân’da ifade edildiği gibi emaneti yüklenen varlık olarak sorumluluğu üstlenmiştir. Doğuştan medenî bir varlık olan insan için belirlenmiş sosyal kanunlar (sünnetullah) vardır. Kur’ân’da bu kanunlar geçmiş milletlerin başından geçen olaylar ve durumlarla ortaya konmuştur. Peygamberlerin bu yasaları öğretmek için gönderildiğini, bunlara göre yaşayan toplulukların huzur ve mutluluğa erdiğini, kanunları çiğneyenlerin ise yok olup gittiğini haber vermektedir.[29]

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah, “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.”[30] buyurur. Bu ayetin meali hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. “Emanet” kelimesinin “ruhî ve bedenî kabiliyetler, mârifetullah, dinî vecîbeler, okuma yazma”[31] gibi anlamlara geldiği ifade edilmiştir. Mevdûdî emanet kelimesinin, yeryüzünde insana verilen “hilafet” görevi yerine kullanıldığını söyler. İnsana, sayısız yaratılmışların üzerinde hakim olma yetkisinin verilmesi, yapıp ettiklerinden sorumlu olmasını gerektirir. Bu güç ve yetkiyi insan kendisi kazanmadığı için Allah’a bu yetkiyi iyi veya kötü kullandığına dair hesap verecektir. Mevdûdî’ye göre, Allah’ın verdiği bu yetki Kur’ân’da bazen emanet bazen de hilafet olarak tanımlanmıştır.[32] Elmalılı, ayette geçen “emanet” kelimesinin dil bilgisi tahlilini yaptıktan sonra şu açıklamayı yapar: “Emanet, aslında mimin ötresiyle fiilinden mastar olup eminlik, yani başkasının hakları güvenilip inanılabilir, inanç olmak, inançlık huyu demektir…”[33] Emanet kelimesinin açıklamasında ayeti ayet ile tefsir ederek; emaneti insanın kabul etmesi doğrultusunda yüklendiği halifeliğin[34] yükümlülük olduğunu ifade etmiştir. “Emanet ifa edildiği takdirde sonuçları çok büyük bir keramet olduğu gibi, yerine getirilmediği takdirde de hıyanet ve tazmin etmek cezası ile büyük bir rüsvaylıktır, rezalettir. İnsan ise onu yüklendi, (belâ) dedi, teklifi ve halifeliği kabul etti. O insan çok zalim ve çok cahil bulunuyor. Her ferdi değil, insan cinsi.” diyerek insanın yüklendiği sorumluluğun gereği gibi yerine getirmediği takdirde düştüğü durumu açıklamıştır.[35]

Mevdûdî *Tefhîmu’l Kur’ân* adlı eserinde Elmalılı tefsirine benzer bir şekilde açıklamalar yapmakla birlikte farklı yorumlara da yer vermiştir. Emanetin göklere ve yere teklif edilip onların korkup kabul etmemeleri[36] durumunun mecazi bir anlatım olduğunu söylemiştir. Allah’ın diğer yarattığı varlıklarla olan ilişkisini ve iletişimini insanın kavramasının mümkün olmadığını dile getirir. Emaneti yüklenmekten çekinen varlıklar belki de Allah’a şöyle demiştir: “Rabbimiz! Biz senin güçsüz kulların olarak kalsak bizim için daha iyi. Çünkü isyan etme yetki ve gücüne sahip olup onun hakkını vermeye ve hakkını veremediğimizde ise senin azabına çarptırılmaya cesaretimiz yok.”[37] Kendi te’vilini katarak farklı bir yaklaşımla, dünya hayatından önce Allah’ın insanlığa farklı bir yaratılış ve varlık verme ihtimaliyle böyle bir diyaloğun olabileceğini ifade etmiştir. Allah bir tarafta yer, gök ve Himalayalar gibi büyük devasa dağlar varken insanı da 5-6 fit boylarında hayal edip olayı canlandırmamızı murat etmiş olabilir diye de eklemiştir. Mevdûdî, aslında bu ayette izah edilen manzaranın, insana bu hayatta ne kadar hassas bir konumda bulunduğunu kanıtlar nitelikteki gerçekliği vurgulamıştır. Dünya hayatındaki aldığı kararları önemsemeden, sonunu düşünmeden yaşayan insanların ayette ifade edildiği üzere “cahil ve zalim” olduklarını tanımlamıştır.[38]

---

[28] Ali Toksarı,“Emanet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim, 14 Mayıs 2022)
[29] İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 16 Mayıs 2022).
[30] El-Ahzab, 33/72.
[31] Toksarı, “Emanet”.
[32] Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’an,* 4/465.
[33] Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/113.
[34] El-Fussilet, 41/11.
[35]Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/114.
[36] Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’an,* 4/465.
[37] Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’an,* 4/465.
[38] Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’an,* 4/466.

Hak Dini Kur'ân Dili tefsirinde ise Elmalılı ayette geçen "zalim ve cahil" kavramlarını kısaca tanımlamıştır. Ahzab Suresi 72. ayet özelinde Mevdûdî'nin tefsiri daha açıklayıcı ve kapsamlı olmuştur.

4. İnsanın Nankörlüğü

Farsça'da "ekmek" anlamındaki *nân* ile "görmeyen, kör" manasındaki *kûr* kelimelerinden oluşan ve "yediği ekmeğin, gördüğü iyiliğin kıymetini bilmeyen, nimeti inkâr eden" (kâfir-i ni'met) anlamındaki *nânkûrden* türetilmiştir. "Bir şeyi örtmek, nimeti inkâr etmek" anlamındaki Arapça *küfrân* ile *ni'metten* meydana gelen *küfrân-ı ni'met* (küfrânü'n-ni'me) terkibi de "*nankörlük*" anlamında ve şükür teriminin karşıtı olarak kullanılmaktadır.[39]

İnsanoğlunun sahip olduğu tüm nimetlerin kaynağı hiç şüphesiz Allah'tır. Bu kadar lütuf ve ikramda bulunan yaratanına karşı insanın şükrü, hadiste belirtildiği gibi imanının yarısını[40] teşkil eder. Allah insandan verilen nimete karşılık şükür ve minnet duymasını ister, fakat Kur'ân'da insanın fıtrat itibariyle nankör olduğunu ve çoğu zaman nimeti vereni unuttuğunu ifade eder.

Kur'ân'da Allah şöyle buyurur: "Denizde başınıza bir tehlike geldiği zaman, ilâh diye taptığınız varlıkların hepsi kaybolur gider. Orada yalnız Allah bulunur ve sadece O'na yalvarıp yakarırsınız. Ne var ki, Allah sizi kurtarıp selâmetle karaya çıkardığı zaman hemen O'ndan yüz çevirirsiniz. İşte insan böylesine nankördür!"[41] Kur'an'da insanın manevî yapısının değişkenliği, Allah'ı unuttuğu anda umutsuzlukla imtihan olan nankör yapısının şükreden yapıya nasıl evrildiği denizde fırtınaya tutulan insan örneğiyle anlatılmaktadır. Bir gemi güzel rüzgârlı bir havada, içindeki yolcuları götürürken, yolcular neşe içindedirler. Bir müddet sonra denizin ortasında bir fırtına çıkıp dalgalar onlara hücum ettiğinde ümitsizliğe kapılıp, Allah'ı hatırlayıp ihlasla yalvarırlar, "Eğer bizi buradan kurtarırsan, andolsun ki, şükredenlerden olacağız."[42] derler. Elmalılı'ya göre, zorluk ve sıkıntı anlarında dine yönelme ve yaratıcıya sığınma ihtiyacı esasen insanın fıtrî yapısının bir ürünüdür. Her ümidin yıkıldığı, her ümidin kesildiği zamanlarda, bütün sebeplerin üstünde olan ilahî varlık olan Allah, en inkarcı kalplere bile varlığını şirksiz ve şeriksiz olarak zorla duyurur. Darlık ve sıkıntılı anlarında Allah'ın yardımını istemek için O'na yönelme ve dua etme arzusu insanlarda sürekli görülen bir haldir. Bu durum, insanın Rabbine döndüğünü, kendisini ve kulluğunu hatırladığını ifade etse de ayetlerde de bahsedildiği gibi insan bu hallerini çok çabuk unutup eski haline dönmektedir.[43]

Mevdûdî, inanmayan insanların bile darda kaldıklarında Allah'a sığındıklarını şu sözlerle ifade eder, "Siz de kalplerinizin derinliklerinde herhangi bir kayıp veya kazanç gününün sadece ona ait olduğunu hissedersiniz. Şayet böyle olmasaydı, insan çaresiz kaldığı durumlarda Allaha'a yalvarmazdı."[44]

İnsan kendisine bir bardak su veya bir çiçek, hediye ikram eden kişiye bile en azından bir teşekkür borcu hisseder. Aslında bu durum insanın fıtri, vicdani bir özelliktir ve her insanda vardır. Aslında bu ölçü, Allah'ın sayısız nîmetleri karşısında nasıl bir minnettarlık ve şükür hissi içinde bulunulması gerektiğini hatırlatır. Teşekkür etmesini bilen insan, çevresiyle uyum içinde yaşayabilen, huzurlu bir insandır.

5. İnsanın Cimriliği

Cimri kelimesi, Farsça'da "Adi, alçak, soysuz" anlamlarına gelir. Türkçeleştirilmiş olup genellikle "pintilik, hasislik" manasında kullanılır. İslâm ahlâk literatüründe aynı kavramlar *şuh* ve *buhl* kelimeleriyle ifade edilir. Kur'ân-ı Kerîm'de üç ayette *şuh*, bir ayette "cimriler" anlamındaki *eşihha,* üç âyette *buhl,* dokuz âyette de bundan türetilmiş fiiller yer almaktadır.[45]

Cimri kişi bir paylaşımda bulunacağı zaman kendisinden sanki bir parça kopuyormuşçasına rahatsız olur ve bir kayıp yaşayacağını düşünür. Toplumumuzda cimrilik ekonomik olarak algılansa da

---

[39] Mustafa Çağrıcı, "Nankörlük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 24 Mayıs 2022).
[40] Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr Muhtasarı*, (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2008) 1/107.
[41] El- İsrâ 17/67.
[42] Yunus 10/22.
[43] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 4/351-352.
[44] Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'ân,* 3/125.
[45] Mustafa Çağrıcı, "Cimrilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 23 Mayıs 2022).

cimriliğin sosyal, duygusal gibi farklı boyutları da vardır. Kur'ân'da genellikle insanın maddiyata düşkünlüğünden kaynaklı ekonomik yani sosyal cimrilikten söz edilir. Bazı ayetlerde de hem duygusal hem de sosyal anlamdaki cimriliği ifade ettiği görülür, bu ayette olduğu gibi; "Gerçekten insan, pek hırslı ve tez canlı yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokunduğunda sızlanır, feryat eder. Bir iyiliğe konunca da iyice cimrileşir, onu başkalarıyla paylaşmak istemez." [46]

Elmalılı, bu ayetlerin tefsirinde; İnsanın karakter olarak hastalık ve kötülük dokunduğunda tahammülsüzlüğü ve sızlanması had safhada olmasına karşın, bir nimet verildiği taktirde ise aşırı derecede cimrileştiğini ve insanlarla asla paylaşmadığını ifade eder.[47] Bu ayette Elmalılı, insanın öncelikle duygusal anlamdaki cimriliğine dikkat çekmiş, kendisine bir servet bahşedildiğinde de aynı pintiliği gösterdiğini söyleyerek ekonomik anlamda da cimrilik ettiğini vurgulamıştır. Mevdûdî'nin bu ayetlerdeki insanın cimrilik özelliğini fıtri bir zayıflık olarak tanımlamış ve Allah'ın gönderdiği hidayet ile iyileştirilip değiştirilebileceğini söylemiştir.[48]

Kur'ân'da, insanın bu bencil duygudan kurtulması ve bunun yerine cömertlik duygusunu geliştirmesi öğütlenmektedir: "Allah... kendini beğenen, böbürlenip duran, cimrilik eden, başka insanların da cimri olmasını isteyenleri ve Allah'ın kendi kereminden verdiğini saklayanları sevmez"[49]

6. İnsan Kıskanç ve Hasetçidir

Kıskançlık, "başkasının sahip olduğu imkânları çekememe" anlamına gelen hasetten farklı olup manası ondan daha geniştir. Ayrıca ahlâkî bakımdan hasedin her türü kötü olarak değerlendirilirken kıskançlık makul ve ılımlı ölçüde tutulması şartıyla gerekli olan bir tepkidir. Mesela, bir kimsenin eşini ve kendine ait olan bir hak ve menfaati başkasından kıskanması haset değil kıskançlık yani bir gayrettir. Çünkü bu tabii ve fıtrî bir eğilimdir.[50]

Allah Kur'ân'da şöyle buyurur: "İnsanlar, başlangıçta aynı dine inanan tek bir ümmetti. Sonra kimi iman kimi inkâr ederek anlaşmazlığa düştüler de Allah onlara, müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler gönderdi. Anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hakem olması için o peygamberlere dinî gerçekleri içeren kitaplar indirdi. Ancak Ehl-i kitap, kendilerine apaçık gerçekler geldikten sonra, aralarındaki kıskançlık yüzünden o gerçek hakkında anlaşmazlığa düştüler. Sonra Allah, kendi iradesiyle, onların anlaşmazlığa düştükleri konuda, iman edenlere doğru yolu gösterdi. Allah, dilediği kimseyi dosdoğru yola eriştirir."[51]

Mevdudi bu ayette Müslümanların İsrailoğullarına bakıp ibret almaları gerektiğinin ifade edildiğini söyler. Aslında bu ayet dinde evrim fikrine karşı çıkmaktadır. Sözde bilim adamlarının sözlerine karşı çıkarak, insanın dini hayatının karanlıklar içinde ve çok tanrılı dinlerde değil, ilahi nurun ışığıyla ve tevhidle başladığını ifade eder. Ve insan ilk yaratıldığı gibi kalmayıp kendisi yoldan sapmıştır. Onları ıslah için de peygamberler gönderilmiştir.[52] Mevdûdî, aslında ayetin genelinde, Müslümanların geçmişe bakıp ders almaları ve kötülüklere karşı uyanık olmaları gerektiği hususunda uyarıldığından bahsetmiştir.[53]

Elmalılı, insanların tek bir ümmet olma durumunu, hepsinin bir asıldan yani aynı fıtrat üzere yaratılmış olması şeklinde açıklamıştır. Doğan her canlı bir sosyal ortama doğar yani fıtrat olarak herkes tek bir cemaat üzeredir ve sonrasında ayrılırlar. İnsanlar zamanla aralarındaki kıskançlık ve hasetlik sebebiyle Allah'ın gönderdiği kitap hakkında görüş ayrılığı yaşadıklarını ve bu sebepten birbirlerini çekemeyip daha da ileri giderek peygamberlerle bile yarış eder hale geldiklerinden söz eder. Bu durum hukuk, ahlak ve toplumsal düzenin bozulmasına sebep olmuştur. İnsanoğlu çoğaldıkça çekişmeler çoğalmış ve ihtilaf, şirk ortaya çıkmıştır.[54]

---

[46] El- Meâric 70/19-21.
[47] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 8/87.
[48] Mevdûdî, *Tefhîm'ul Kur'ân,* 6/461.
[49] En-Nisa 4/36-37.
[50] Hayati Hökelekli, "Kıskançlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 24 Mayıs 2022).
[51] El-Bakara 2/213.
[52] Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'ân,* 1/ 167.

[54] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/49-50.

Elmalılı Hamdi Yazır, “insanlıkta sosyallik, başlangıçta tabii ve zaruri mi, yoksa iradeye bağlı olarak yapılmış bir şey midir?” diye bir soru sormuş ve bu konuda görüş ayrılığının yaşandığından bahsetmiştir. Aslında insanın yapısında bir araya gelme duygusu Allah’ın dilemesiyle zaruri, fiil ve davranışlar bakımından isteğe bağlıdır.[55] Elmalılı bu durumu Kur’ân’dan örnek ayetlerle[56] açıklamış ve oldukça geniş bir tefsir yapmıştır. Mevdûdî tefsirinden farklı olarak, Mutezile’nin bu ayet hakkında “insanların en başta aklî şeriata bağlanmakla tek bir ümmet oldukları” görüşüne yer vermiştir. Elmalılı’nın insanların gruplara ayrılmasıyla oluşan fikir farklılıkları sebebiyle, “fırka-i naciye” [57] konusuna da değinmiş olması *Tefhîmu’l Kur’ân*’dan ayıran bir diğer özellik olmuştur.

7. İnsan Zayıf Yaratılmıştır

Kur’ân insanı nitelendirirken bazı sıfatlar kullanmıştır. Bunlardan birkaçını zikredecek olursak; aceleci, korkak, nankör ve zayıf olması diyebiliriz. Allah Kur’ân’da şöyle buyurur: “Allah yükünüzü hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır.”[58]

Bu zayıflık, aslında onun maslahatı içindir. Allah insanı zayıf yaratmış ki, güçlü olan yaratıcısına ihtiyaç duysun ona sığınsın ve mutlu olsun. İnsanın zaaf ve güçsüzlüğü artıkça İlahi inayet de o nispette artar. Eğer Allah insanı güçlü yaratsaydı, gücüne güvenip Allah’a ihtiyaç duymaz ve kendi kendine yetinmeye çalışırdı.

Mevdûdî bu ayetin tefsirini önceki ayetlerin sebebi nüzulüyle ilşkilendirerek, insanın nefsani olarak şehevi istekleri nazarındaki zayıflığı olarak yorumlamıştır. Elmalılı şu sözleriyle, insanın zannettiği gibi güçlü değil zayıf olduğu ve her zaman Allah’ın yardımına muhtaç olduğunu ayeti ayetlerle tefsir ederek açıklamıştır: “Kanun koyma konusunda nefsani arzulara uymak caiz olmadığı gibi şiddet ve baskı da caiz değildir. Burada "Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme!” (Bakara, 286) dualarının bir kabul olma işareti vardır ki, “Allah size kolaylık diler, size zorluk dilemez." (Bakara,185) “Dinde size bir güçlük yüklemedi.” (Hac, 22/78) âyetleri, aynı şekilde “Ben size kolay, toleranslı hanif dinini getirdim.” nebevî hadisi de hep bu kolaylaştırma ve hafifletme düsturunu ifade ediyor.” Netice olarak, insan Allah'ın mutlak ve sonsuz kudreti karşısında zayıftır. O'na çok muhtaçtır. Her davranışında, bir an bile sorumsuz olamaz. Sağlığında, hastalandığında, zenginliğinde ve fakirliğinde büyük makam sahibi de olsa Allah'a muhtaçtır ve tek dayanağı Allah’tır.

8. İnsanın Ziyanda Olması

Asr suresi ikinci ayeti “İnsan ziyandadır.” ifadesinde geçen *husr* kelimesi “sermayeyi kaybedip zarar etmek, ziyanda olmak, mal eksilmek” gibi anlamlara gelmektedir. Kur’ân tabiri olarak “dünya ve ahiret saadetinden mahrum kalıp ziyana uğramak” demektir.[59] Asr suresindeki bu ayeti müfessirler genellikle ömrünü boş işlerle geçiren, ahireti için birikim yapmayan insan olarak yorumlamışlardır. Fahreddin Razi tefsirinde “ben zamanın değerini pek anlayamazdım. “Vel-Asr” suresini okurdum da manayı gönlüme yerleştiremezdim. Bir gün çarşıda buz satıcısı gördüm. Şöyle bağırıyordu; “sermayesi her an eriyen bu zata acıyın.”[60] örneği bu ayetin en meşhur izahıdır. İnsan ömrü de tıpkı buz satıcısının eriyen buzları gibi her nefeste eriyor.

Mevdûdî tefsirinde husr kelimesinin “felah” sözcüğünün zıttı olarak ifade etmiş, ıstılahta felah kelimesinin zıttı olarak kabul etmiş. Yani bir nevi iflastır, sadece bu dünyadaki başarısızlığı değil ahiretteki başarısızlığın da kastedildiğini ifade eder. İnsanın bu dünyada hüsran olarak gördüğü aslında felaha bir vesiledir.[61] Bu durum Kur’ân’da bir çok kez vurgulanmıştır, diyerek ayeti ayetle delillendirmiştir.[62]

Müfessirlerden Elmalılı, ayetin tefsirinde, “insanın sermayesi ömürdür, fakat o insanın kendi mülkü değil, Allah’ındır. Allah adına güzel bir tasarruf ederek sınırlı ve hesaplı şekilde verilmiş

[55] Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili,* 2/51.
[56] El-Bakara 2/35, el- A’raf, 7/19.
[57] Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/57.
[58] En-Nisa 4/28.
[59] Mustafa Sinanoğlu, “Hüsran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Mayıs 2022).
[60] Fahreddin er-Râzî*, Mefâtîhu’l Gayb*, çvr. Suat Yıldırım, (İstanbul: Huzur Yayın, 2020), 23/81.
[61] Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’ân,* 7/226.
[62] En-Nahl 16/99, Meryem 19/53, et-Tâhâ 20/105, el- Leyl 92/3-5.

emanettir." sözleriyle insanın sermayesini yanlış şekilde kullanmasının hüsranla sonuçlanacağını açıklamıştır. İnsanın bütün istifadesi, onun harcama ve alışverişinden hasıl olacak kâra bağlıdır. Verilen sermayeyi insan sahibine geri ödedikten sonra hesap günü yanına kalan kârına göre ya nimetlendirilecek ya da hüsrana uğrayacaktır. Elmalılı bu görüşlerini Fahreddin Râzi'nin şu sözleriyle desteklemiştir: " Bu ayet insanda zarar ve kaybın asıl olduğuna delalet eder, İnsanın gerçek saadeti, ahireti sevmek, dünya elem ve lezzetine iltifat etmemektir…"[63]

Her iki müfessirde, ayetteki insan kelimesinin tekil gelmesinin aksine, gelmiş ve gelecek bütün insanların, toplulukların ve milletlerin kastedildiğini söylemişlerdir. Sosyal yönüyle insan zaman bilinci olan bir canlıdır. Ömür, insanın kendisine biçilen bir yaşama süresidir ve alternatifi olmayan bir olgudur. Hayatı bir oyun, eğlence olarak görmek[64] ve faydasız arkadaş ortamı, dinî değerlerin rahatça paylaşılmasının sıkıntılı olduğu grup hayatı gibi olumsuz sosyal çevre, ciddiyetsizlik, sürü psikolojisi ile hareket etmek ve boş işlerle uğraşmak ömrü verimli kullanmaya engel olan faktörlerdir. Sonuç itibariyle, insanın ömrünü değerlendirmesi tamamen bilinç işidir. Bu bilinç sadece İslam şuuruyla şekillenebilir.

9. İnsanın Hanif Olarak Fıtratına Yönelmesi

Kur'an-ı Kerîm insanın aceleci, zaafına düşkün, cahil ve nankör olduğunu dile getirmesiyle birlikte onun olumlu özelliklerini de zikretmiştir. Kur'an'da bütün mahlukat arasında en büyük önem[65] aslında insana verilmiştir. İnsanın üstünlüğü onun yaratılışında meydana gelen olaylarla da ifade edilebilir. Mesela, Allah'ın yeryüzünde bir *halife* yaratmasıyla birlikte, meleklerden ona secde etmelerini istediği vakit, şeytanın itirazından sonra insanın üstünlüğü ile son bulan bir kıyaslama söz konusu olmuştur.[66] İbn Haldun'un söylemiyle toplumsal hayat, insan için bir zarurettir ve filozoflar da bunu, "insan tabiatı gereği medenîdir" sözleriyle anlatırlar.[67]

İnsanın Kur'an'da *fitrat* [68]üzere yaratıldığı ifade edilmektedir. *Fıtrat*, Allah'ın insana bahşettiği yaratanını tanıma eğilimi, ruh temizliği gibi olumlu yetenek ve yatkınlıklardır. Yine Kur'an'da insanların hiçbir şey bilmez [69] durumda dünyaya geldikleri de zikredilmektedir. Aslında bu iki ifade birbiriyle çelişir gibi görünür oysa; "bir şey bilmezken yaratılma" insanın tertemiz saf temiz bir akılla dünyaya geldiğini gösterir. Yani henüz inanca dair doğru ya da yanlış hiçbir seçim yapmadığının, fıtrat olarak henüz bozulmadığının kanıtıdır. "O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler."[70] ayetinde ifade edildiği gibi insan fıtratına en uygun din muhakkak İslam'dır.

Mevdûdî, Allah'ın varlığını ve her şeyin tek hâkimi olduğunu kabul edip öğrenen her insanın, bu ayette zikredilen davranışları sergilemesi gerektiğini savunmuştur. Ayette bahsedilen hayat tarzını kabul eden insanın yüzünü, başka yöne dine ve inanca çevirmesinin uygun olmayacağını ifade eder. Yani İslam'ı kabul eden bir insan, o inanca yakışır bir hayat tarzını benimseyip diğer din ve inanışların hayat tarzından uzak durması gerekir. "Bir Müslüman gibi düşün ve sevdiğin veya sevmediğin şeyler Müslümana uygun şeyler olsun." demiştir. [71] Ayette ki *din* kavramını, "Kur'an'ın sunduğu, sadece Allah'ın itaate layık olduğu, Allah'a ortak koşulmadığı ve insanın kendi dileği ile hayatını Allah'ın hidayet ve kanununa göre düzenlemeyi seçtiği din."[72] şeklinde tanımlamıştır.

Elmalılı tefsirinde Mevdûdî'den farklı olarak ayette ki *hanîfen* kelimesi hakkında geniş bir bilgi vermiştir. Mevdûdî *hanîfen* kelimesini "samimiyet"[73] olarak ifade ederken, Elmalılı"şirkin, ilimsiz

[63] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 9/106-107
[64] El-Ankebût 29/64.
[65] El-İsrâ 17/70, el-Bakara 2/34, el-Araf 7/11.
[66] El-Bakara 2/34, el-Araf 7/11-18, el-Hicr 15/28-38, Sâd 38/71-85.
[67] İbn Haldun, *Mukaddime*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 54.
[68] El-Araf 7/179,
[69] El-Nahl 16/78.
[70] Rum 30/30, el-Bakara 2/30, el- En'am 6/165.
[71]. Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an,* 4/300.
[72] Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an*,4/301.
[73] Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an,* 4/300.

olarak hevaya tabi olmanın tam zıddı olan hakka meyli, doğruluğu, tevhidi ifade etmektedir."[74] şeklinde açıklamıştır. İnsan Allah'a yaratılış sözleşmesinde "belâ"[75] diyerek söz vermiştir. "Her insanın yaratılışının temelinde bir hak duygusu, Allah'ı tanıma gizlidir", diyen Elmalılı fıtrat gereği insana bir zarar dokunduğunda Allah'a yönelip dua ettiğini[76]ifade etmiş ve ayeti ayetle tefsir yöntemini münasebetü'l-ayât çerçevesinde kullanmıştır. Mevdûdî, "Her insan İslam fıtratı üzere doğar. Sonra onu anne-baba Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar.[77]" hadisini zikretmiş, "Allah insanı kendi kulu kılmış ve sadece kendisine ibadet etmesi için yaratmıştır. Bu doğal konum (fıtrat) ne kadar çaba sarf edilirse edilsin değiştirilemez."[78] diyerek ayeti hadisle tefsir etmiştir. Aynı hadisi Elmalılı tefsirinde de zikredilmiştir. Mevdûdî bu ayete "Allah'ın insanı yarattığı fıtratta hiçbir değişiklik yapmayın"[79] mealinin de verilebileceğini söylemiştir. Yani insanın, Allah'ın yarattığı fıtratı, yapıyı bozup tahrip etmesinin doğru olmadığı anlamına gelebileceğini söylemiştir.

Elmalılı fıtratı, "bütün insanların insan olmaları bakımından yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak bulunan genel yaratılış"[80] olarak tanımlamıştır. "İnsan nefsinin bütün meyillerinde böyle yaratılış hikmetine doğru esaslı bir içgüdü, bir tabiat vardır."[81] diyerek insanlar altın gümüş madenleri gibi[82] farklı karakterlere sahip olsalar da asıl insan fıtratı bakımından ortak bir yaratılışa sahip olduklarından söz etmiştir. Elmalılı, dinin iki kaynağı[83] olduğuna değinmiş ve birini fıtrat diğerini kazanç olduğunu söylemiştir. Fıtrat istikamet ve doğruyu ifade ederken, kazancın fıtratın istikametine aykırı işlere sürükleyeceğini ifade etmiş ve bu durumdan korunmanın tek yolunun doğru din olduğunu söylemiştir.

Sonuç

İnsan yapı itibari ile sosyal bir varlıktır. İnsanın kişiliği doğuştan gelen özellikleriyle birlikte, yaşadığı ortam, sosyal çevresi ve ailedeki eğitimiyle şekillenir. İnsanın gelişimi boyunca karakterini oluşturan unsurların en başında inançlar, değerler ve tutumlar gelir.

Kur'an'da insanların "tek bir ümmet olması" ifadesinden maksat, inanç birliğidir. Bu birliğin bozulmasının başlıca sebepleri Kur'ânî ifadeyle insanların menfaatleri, zaafları, sabırsızlıkları, cimrilikleri ve kıskançlıklarıdır. Mevdûdî, "İmtihan alanında dikkatsiz bir hayat süren, ne kadar büyük bir yükü omuzladığının ve dünya hayatında bir davranışı seçerken aldığı yanlış veya doğru kararların hangi sonuçlara yol açacağını bilmeden yaşayan" insanın câhil ve zâlim olduğunu söylemektedir. Kur'an'da insana yüklenen sorumluluk *emanet* kelimesiyle ifade edilmiştir. İnsan verdiği kararlardan ve sonuçlarından sorumludur. Sorumluluk, insanların bilinçli olarak karar alma, toplumsal gerekleri karşılama ve bireysel yaşamın çeşitli sorunlarına çözüm getirme durumlarını kapsar. Kur'an'da insan tercihlerinin bedelinin muhakkak olacağı söylenir: "Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklere boğan da ziyan etmiştir." Ayette ifade edildiğine göre, her kim kendini geliştirip fıtratını koruyabilirse mutluluğa ulaşabilecektir. Kim de kendini geliştiremeyip fıtratını, doğal tabiatını bozarsa kesinlikle kaybedecektir.

Gerçek kulluk, insanı sosyal ve ahlakî hoşgörüye davet eder. Kur'ân'ın bu hoşgörüden maksadı insanın toplumda bir uyum içerisinde mutlu ve huzurlu yaşayabilmesidir. İnsan imtihan âleminde kendi hâline terk edilmemiş, kâinattaki ilahi işaretleri doğru anlayıp fıtratını muhafaza ettiği sürece desteklenmiş ve doğru olana yönlendirilmiştir. Ondan beklenen şey kendisine ve kendisi dışındakilere ibretle nazar etmesi, bütün bunları yaratıp var eden Yüce Kudrete teşekkür etmesidir.

Kur'an'ın sosyal varlık olarak insana dair verdiği bilgilere göz atıldığında: "İnsanların gerçekte bir tek ümmet olduğunu, insanın hayrı istediği gibi şerri istemede de acele ettiğini, emaneti yüklenen varlık olduğunu, insanın zaaf ve isteklerine düşkünlüğünü, hüsran içinde olması ve aynı zamanda

[74] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 6/28-29.
[75] El- Araf 7/172.
[76] Er-Rum 30/33.
[77] Buharî, Cenâiz, 92; Ebû Dâvut, Sünne, 17; Tirmîzî, Kader 5.
[78] Mevdûdî *Tefhîmu'l Kur'an*, 4/301.
[79] Mevdûdî *Tefhîmu'l Kur'an,* 4/301.
[80] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 6/30
[81]Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 6/29.
[82] Buharî, Enbiyâ 2, Müslim, Birr 159, 160.
[83] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/30.

insanın kıskanç, sabırsız, cimri gibi özelliklere sahip olmasını" belirtmekte ve yaratılış itibariyle insanlara, değer bakımından, toplumsal hayatta herhangi bir üstünlük tanımamaktadır." sözlerini söylemek mümkündür.

Kur'an'da insanın sosyal durumunun Mevdûdî ve Elmalılı tefsirleri özelinde incelmenin faydası, günümüz insanının anlayabileceği daha öz ve net tefsir bilgisini toplumsal ağırlıklı tefsir yorumuyla ifade edebilmek olmuştur. İki müfessirinde incelenen ayetlerde benzer yorum ve değerlendirmeleri olmuştur. Hem Mevdûdî hem de Elmalılı tefsirlerinde geleneksel tefsir metodunu kullanmışlardır. Müfessirlerimizin bir diğer ortak yönleri yaşadıkları dönemdeki sorunların benzerliği ve amaçlarının ortak olmasıdır. İslâm'ı, gelişmenin engeli olarak gören Batılılaşma sürecinin en hareketli ve en problemli döneminde yaşamış olan bu iki müfessirin İslâm ümmetine sundukları tefsirler dikkate değer güncel ve faydalı çalışmalardır.

Kaynaklar

Ahmad, Anıs. "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 8 Mayıs 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/mevdudi.

Bilgin, Mustafa. "Hak Dini Kur'an Dili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (* Erişim 4 Mayıs 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/hak-dini-kuran-dili.

Çağrıcı. Mustafa, "Cimrilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 23 Mayıs 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/cimrilik.

Çağrıcı. Mustafa, "Nankörlük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 24 Mayıs 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/nankorluk.

Çelebi, İlyas. "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 16 Mayıs 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnetullah.

Hökelekli. Hayati, "Kıskançlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 24 Mayıs 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/kiskanclik.

İbn Haldun, *Mukaddime,* Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 14. Basım, 2017.

Karaman, Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Me'al ve Tefsir,* 5 Cilt, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Ay. Mehmet Emin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza*, Bursa:1993.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Ḳur'ân,* 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an Nedir?,* Ankara: Şule Yayınları, 6.Basım, 2016.

Toksarı, Ali. "Emanet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim, 14 Mayıs 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/emanet#1.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Erişim 8 Mayıs 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/elmalili-muhammed-hamdi.

Râzî. Fahreddin, Mefâtîhu'l Gayb, çvr. Suat Yıldırım, İstanbul: Huzur Yayın, 2020.

Sinanoğlu. Mustafa, "Hüsran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Mayıs 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/husran.

Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr Muhtasarı*, 3 Cilt, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2008.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili,* 9 Cilt, Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.

Kur'an'da Peygamberimiz'e (Sav) İlahi İkazlar

Divine Warnings to Our Prophet (SAV) in the Qur'an

Büşra BÖLÜK*

Özet

Allah Teâlâ insanlığı doğru yola iletmesi için göndermiş olduğu peygamberlere vahiy yoluyla çeşitli ikazlarda bulunmuştur. Bu ikazların geçmiş olduğu ayetlere itab ayeti ismi verilmektedir. İtab ayetlerinin değerlendirmesi ile ilgili müfessirler arasında yorum farklılıkları bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet müfessirlerinin çoğunluğu ile Şii müfessirlerin bir kısmı peygamberimizin günah babında değerlendirilmeyecek hatalarının olmasını tabii kabul etmektedir. Fakat Şii müfessirlerin önemli bir çoğunluğu, peygamberlerin masum olduğu fikrine verdikleri önem gereği bu hataların, peygambere ve onun ahlakına yakışmayan davranışlar olduğu düşüncesiyle hareket etmekte; bu tür rivayetlerde kastedilenin Hz. Peygamber (sav) olmadığını zikretmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Peygamber, İkaz, İtab, Ehl-i Sünnet, Şia.

Abstract

Allah Almighty gave various warnings to the prophets he sent to guide humanity to the right path through revelation. The verses in which these warnings are given are called the itab verse. There are differences in interpretation among the commentators regarding the evaluation of itab verses. The majority of Ahl as-Sunnah commentators and some of the Shiite commentators accept it as natural that our prophet had mistakes that cannot be evaluated in terms of sin. However, a significant majority of Shiite commentators, due to the importance they attach to the idea that prophets are innocent, act with the thought that these mistakes are behaviors that do not befit the prophet and his morals; What is meant by such narrations is Hz. They mention that there is no Prophet (SAV.).

Keywords: Qur'an, Prophet, Warning, Itab, Ahl al-Sunnah, Shia.

Giriş

Allah Teâlâ yeryüzündeki her şeyi insanın kullanımına ve istifadesine sunmuştur. Yaratılış itibariyle zayıf ve hataya düşmeye meyilli[1] insanoğlunu Allah başıboş bırakmamış[2] uyarması için Hz. Âdem'den başlayarak pek çok sayıda peygamber göndermiştir. Bu peygamberler bazı sıfatlara sahiptirler. Bu sıfatlardan bir tanesi ismettir. İsmet, peygamberlerin günahlardan korunmuş olmalarını ifade etmektedir. Fakat günahtan korunmuş olmaları onların beşer[3] olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Peygamberler beşer olmaları sebebiyle tebliğ görevlerini yerine getirken yapmış

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: boluk.busra@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0000-0000-0000

[1] Rum, 30/54.

[2] Kıyamet, 75/36.

[3] İsrâ, 17/94-95; Enbiyâ , 21/8

oldukları ufak hatalar Allah Teâlâ tarafından vahiy yoluyla onlara bildirilmiş ve uyarılmışlardır. Bu uyarıların geçtiği ayetler itap ayetleridir[4]

Bu çalışma peygamberler silsilesinin son halkası olan Hz. Muhammed'e (sav) yapılan ilahi ikazları ve ikazların ehl-i sünnet ve şii literatürde nasıl yer aldığını, yorum farklılığının olup olmadığı hususunu ele alacaktır.

Bu konu ile ilgili birden çok çalışma yapıldığı görülmüştür. Fakat ehl-i sünnet ve şii müfessirlerinin görüşlerini aynı anda zikredip, yorum farklılığını ortaya çıkarma anlamında bir çalışmaya rastlanmamıştır. Biz çalışmamızda ilk olarak peygamberlerin ismet sıfatı bağlamında hata yapıp yapmayacakları meselesine kısaca değineceğiz, itab kelimesinin lügat ve ıstılah anlamlarını verdikten sonra peygamberimize yapılan uyarıların Kur'an-ı Kerim'de hangi ayetlerde yer aldığı inceleyeceğiz. Bu ayetlerin rivayet tefsirlerinden olan İbn Kesîr'in (ö.774/1373) tefsiri, Ehl-i Sünnet tefsirinin önde gelen isimlerinden Maturidi'nin (ö.333/944) *Te'vilatu'l-Kur'an*'ı ile Şii müfessir Tabersi'nin (ö.548/1154) Şii tefsirleri arasında önemli bir yere sahip olan *Mecmaʿu'l-beyân li-ʿulûmi'l-Ḳurʾân* isimli eseri ile tefsiri ve Tabâtabâî (ö.1981) tefsirlerinde nasıl değerlendirildiği hususunu ele alacağız.

1. Peygamberlerin İsmet Sıfatı

İsmet kelimesi asm kökünden türemiş bir isimdir. Sözlükte "engel olma, gelmesi muhtemel zararları ise bertaraf edip koruma"[5] gibi anlamlara gelmektedir. Yine Râğıb el-İsfahânî de koruma[6] anlamına geldiğini ifade etmiştir. Terim olaraksa, "Allah'ın bütün nebi ve rasullerine, kendilerine has kılmış olduğu saf cevherlerle, en yüce varlığa sahip kılarak, ayaklarını itaatte sabit tutup, kalplerine sükûnet indirip kötülüklere meyletmekten muhafaza etmesi, tevfîki ile onları koruması" şeklinde tanımlanmıştır.[7]

Bu konuyla alakalı Ehl-, Sünnet, Mu'tezilî ve Şia tarafları peygamberlerin ismet sıfatı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.[8] Ulema, peygamberlerde ismet sıfatının bulunması konusunda fikir birliği içerisindedir[9] fakat ismet sıfatının içeriği yani büyük veya küçük kasıtlı ya da kasıtsız vb. durumlar sebebiyle ihtilaf etmişlerdir.

Peygamberlerin İsmet sıfatı, onların günahlardan korunması içindir. Bunun dışında bir beşer olması sebebiyle hatalar yapabilir, nitekim yapmıştır ve bu hatalar dolayısıyla ikaza uğramıştır. Bu konuda ehl-i sünnetin ekserisi bu hataların varlığını kabul ederken bir kısım şii ve benzeri gruplar peygamberlerin tamamıyla masum olduğu, ufak hataların bile onlar için mümkün olmayacağı düşüncesindedirler.

Peygamberlerin bir peygamberlik bir de insan olmak üzere iki yönleri vardır. Onların hataları peygamberlik yönleri ile değil daha çok beşer olmaları yönüyle ilgilidir.

2. İtab Kavramı

İtab atb kök harflerinden türemiş masdardır. Sözlükte "(Alâ harf-i ceri ile kullanıldığında -'den dolayı) azarlamak, paylamak, ayıbını yüzüne vurmak[10]anlamına geldiği görülmektedir.

Istılahta da "Yüce Allah'ın peygamberleri hatalı içtihatları sebebiyle şefkat ve lütfuyla uyarması; onları en doğru yola yönlendirmesi ve gönderiliş amaçlarına uygun olan mükemmelliğe ulaştırması"[11] şeklinde ifade edilmektedir.

---

[4] Recep Demir, *İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu: Tabâtabâî Örneği*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt:5, Sayı: 4, 2016, S.1047-1082

[5] Mehmet Bulut, ''İsmet'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

[6] Râğıb el-İsfahânî, *Müfredat,* Yarın yayınları, İstanbul, 2015, s.661.

[7] Recep Demir, *İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu: Tabâtabâî Örneği*

[8] Recep Demir, *İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu: Tabâtabâî Örneği*

[9] Mehmet Zeki Doğan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed Dışındaki Peygamberlere Yapılan Uyarıların Analizi,* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi:19, 2021, s.102-135

[10] Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük,* Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1997, s.548.

[11] Mehmet Zeki Doğan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed Dışındaki Peygamberlere Yapılan Uyarıların Analizi,* s.112.

Kur'an'da pek çok yerde Allah Teâlâ Hz.Muhammed'e (sav) itab ayeti olarak tanımladığımız ayetlerle ikazda bulunmuştur. Bu ikazlar onun peygamberlik vasfı ile ilgili değil bir beşer olmasından kaynaklı düşmüş olduğu hatalar sebebiyledir. Hristiyanların peygamberlerine tanrı ve tanrının oğlu yakıştırması yaparak peygamberlerini insanüstü bir konuma getirmiş oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ bu uyarılarla peygamberin peygamberlik vasfının yanında bir beşer olduğu dolayısıyla hataya düşebileceği vurgusunu yapmış olması muhtemeldir.

3. Kur'an'da Hz. Peygambere Yapılan İkazlar

Kur'an'da Hz. Peygamber'e, Kur'an-ı Kerim okurken acele etmesi,[12] inşallah dememesi,[13] Abdullah b. Ümmü Mektûm olayı, Allah'ın helal kıldığını kendine haram etmesi, münafık kimselerin mescidinde namaz kılması,[14] müşrik yakınları için af dilemesi,[15] Hz. Zeynep ile evliliği,[16] Bedir esirlerine yapılan muamele[17] gibi pek çok hususta ikazda bulunmuştur. Tüm bunları burada zikredip müfessir yorumlarına yer vermek bu çalışma özelinde pek mümkün olmayacağından yalnızca üç örnek[18] üzerinden olayı özetlemeye çalışacağız

3.1. Abdullah b. Ümmü Mektum Olayı /Abese

"Yüzünü ekşitip başını çevirdi. Görme engelli o kişi geldi diye. Ama (ey Peygamber!) Sen nereden bileceksin, belki o kendini arındıracaktı. Yahut o bir öğüt alacak, bu öğüt kendisine fayda verecekti. Sen ise kendini her bakımdan ihtiyaçsız görenle ilgileniyorsun. Onun arınmamasından sen sorumlu tutulmayacaksın ki. Gönlünde Allah korkusu taşıyarak koşup sana geleni umursamıyorsun!"[19]

İlk on ayetin sebebi nüzulünün şu şekilde olduğu nakledilmektedir: Rivayet edildiğine göre bir gün Hz. Muhammed müşriklerin ileri gelenlerinden bir gruba dini tebliğ ederken yanlarına mümin bir kimse olan fakat görme engeli bulunan Abdullah b. Ümmî Mektûm gelmiş ve Hz. Peygamber'e yaklaşıp Kur'an âyetlerinden bir kısmını kendisine tekrar etmesini veya açıklamasını istemişti. Etkisinin azalacağını düşündüğünden konuşmasının kesilmesinden rahatsız olan Hz. Peygamber Abdullah b. Ümmî Mektûm'a ilgi göstermemiş, bunun üzerine abese sûresinin Resûlullah'ı uyaran ilk on âyeti inmiştir.[20]

Allah Hz. Peygamber'e, kendini Allah'a muhtaç görmeyene yönelip, koşarak gelenden ve Rabbinden korkan kimseden yüz çevirmemesini öğüt ediyor. Bu âyet nâzil olduktan sonra Peygamber (s.a) ona ikramlarda bulundu, gazaya çıktığı zamanlarda onu iki defa yerine Medine'de vekil olarak bıraktı.[21]

İmam Maturidi Hz. Muhammed (a.s.)'in suratını asması hakkında "Eğer işler istenildiği gibi gitseydi, elde edilecek olan isitfade yeryüzündekilerin hayırlarıyla tartılmış olsa, onların hayırları ve güzelliklerinden daha üstün gelirdi, yani o derece önemliydi." ifadelerini kullanır ve ekler. "Çünkü Hz. Peygamber (a.s.) kâfirlerin başlarıyla ilgileniyor, onlara öğüt veriyor, nasihat ediyor ve olumlu cevap verecekleri ümidiyle onları İslam'a girmeye teşvik ediyordu. Onların müslüman olmaları durumunda kavimlerinden pek çok kişinin de islama gireceği beklentisi bulunuyordu. Çünkü onlar kavminin önde gelen kimseleriydiler. Onların islama girmeleriyle kavimlerinden kendilerine tâbi olan kimselerin de İslam'a girmeleri bekleniyordu. Bu kişilerin İslam'a girmeleri, diğerlerinin tüm güzellikleri de ortaya dökse asla yetişeme ihtimali olmayacağı kadar çok sevap ihitmali barındırıyordu. Durum böyleyken bu şekilde gelip de soru sorması, bir şeyler talep etmesi elde etmeyi düşündüğü pek çok sevabın ve övülmeye yaraşır güzelliklerin önüne geçmek demek oluyordu. Böyle bir durumda insanın yüzünün

[12] Taha, 20/114.
[13] Kehf, 18/ 22-23.
[14] Tevbe, 9/107-108.
[15] Tevbe, 9/113-114.
[16] Ahzab, 33/37.
[17] Enfal, 8/67-69.
[18] Abese, 89/1-10, Tahrim, 66/1 , Tevbe, 9/84.
[19] Abese, 80/1-10.
[20] Dib, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, s. 3656.
[21] Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, Trc: M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, c.4, s.356.

asılıyor olamsı kolay bir şekilde ortaya çıkabilecek değişik sayılamyacak ve yadırgamayacak bir tavır olmaktadır.''

Maturidi, ikinci olarak Hz. Peygamber'in surat asması ve yüzünü çevirmesinin görmüyor olan bir kimse için rahatsızlık verici bir durum olmadığını çünkü onun bunu göremediğini ve dolayısıyla kendisi için bir sıkıntı saymayacağını dile getirmiştir. Öte yandan peygamber efendimizin diğer kişilere arkasını dönüp ona yönelmesi halinde görebiliyor oldukları için onlara karşı yapılmış kaba bir davranış olacaktı. Peygamberler bazı olaylarda göstermiş oldukları bir takım davranışların insanların nazarında övgüye değer işler olmasına rağmen Allah Teâlâ'dan izin almadan yapmış oldukları için Allah'ın ilahi ikazına maruz kalmışlardır.[22] Burdan peygamberlerin zaman zaman kendi içtihadları ile hareket ettiği, bir beşer olduğu ve hata yapmasının çok normal olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Bu ayetlerle ilgili büyük Şii alimlerinden Şerif El-Murteza, ayetlerin zahirinden hitabın efendimize yapıldığının söylenemeyeceğini bilakis ayetlerin kapalı haber durumunda olduğunu, ayetlerden anlaşılan bu hitabın başka kimselere yapıldığını ifade eder ve şöyle gerekçelendirir: Çünkü yüz çevirme peygamber sıfatlarından değildir velev ki bu iş bir düşmana karşı olsa bile efendimizin zenginler yüzünden bir fakirden yüz çevirmesi kabul edilemez. Bu onun ahlakına yakışmaz. Bunu desteklemediği birçok ayeti de Kur'an'da görürüz diyerek وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيمٍ. "Elbette yüce bir ahlak üzeresin.''[23] وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَۖ ''Eğer onlara karşı kırıcı ve sert olsaydın, çevrenden dağılır giderlerdi.''[24] Şerif El- Murteza ayetlerini zikrederek[25] aslında sen çok ahlaklısın, merhametli bir kimsesin bu yüzden buradaki hitap seninle ilgili değildiri demeye çalışmaktadır. Yine Şii alimlerinden Cafer Es-Sadık'tan rivayet edildiği üzere bu ayetler Beni Ümeyye oğullarından bir adam hakkında inmiştir. Bu adam efendimizin yanındaydı. Ümmü Mektum geldi. Bu adam Ümmü Mektum'dan rahatsız oldu ve yüzünü ekşitti ve ondan yüz çevirdi Allah da bu olayı anlatıp ona ikazda bulundu.[26]

Şii kaynakların her ne şartta olursa olsun bu tarz ifadelerin, peygamberin günah işlediği sonucunu doğurabileceğini düşündüklerinden adeta peygamberi temize çıkarma çabası içine girmiş oldukları görülmektedir.

3.2. Münafıkların Cenaze Namazını Kıldırması / Tevbe

''Onlardan ölen hiç kimsenin cenâze namazını kılma ve hakkında dua etmek maksadıyla kabrinin başında da durma. Çünkü onlar Allah ve Rasûlü'nü inkâr etmişler ve yoldan çıkmış kimseler olarak ölmüşlerdir.''[27]

Buhari'den nakledilen bir rivayete göre Abdullah bin Ubeyy ölünce oğlu Abdullah Hz. Muhammed'e geldi ve babasını kefenlemesi için ona gömleğini vermesini istedi. O da verdi. Sonra ondan namazını kıldırmasını istedi. O da namazını kılmak için kalktı. Hz. Ömer ise Resulullah'ın elbisesinden tutup çekti, "Ya Resulallah rabbin seni ona namaz kılmaktan men ettiği halde mi namaz kılacaksın'' dedi. Rasulullah ise "Allah beni serbest bıraktı onlar için ister istiğfar et ister istiğfar etme eğer onlar için yetmiş defa istiğfar etsen de Allah onları bağışlamayacaktır.'' (Tevbe 9/80) buyurdu ve "Ben de yetmişten fazla edeceğim" dedi. Hz. Ömer de "O münafıktır" dedi. Daha sonra Rasulullah (sav) namazını kıldı. Bu olay ile birlikte de bu ayetler indi.[28] Daha sonra Resulullah onların namazını kıldırmadı, kabirlerin başında durmadı ve ölünceye dek bu durum böyle devam etti. Bu durum bize Peygamberimizin hatalarında ısrarcı olmayıp doğru olana yöneldiğini göstermektedir.

Bu ve benzeri rivayetlerin kendi içlerinde çelişki barındırdığından bahseden Tabâtabâî, rivayetlerdeki çelişkileri dile getirip cevap vermektedir. Örneğin rivayetin bir kısmında geçtiği görülen Hz.Ömer'in "Allah, münafıkların cenaze namazlarını kılmanı yasak ettiği hâlde, bu adamın namazını

[22] Ebü Mansur El-Matüridi, *Te'vilatu'l- Kur'an*, Çvr: Bekir Topaloğlu, Ensar Yayınları, 2015, c:17, s.45-47.
[23] Kalem 68/4.
[24] Al-i İmran 3/159.
[25] Tabersi, *Mecmaʿu'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Ḳurʾân,* Dar'ul Mortada, Beyrut, c.10, s.205.
[26] Tabersi, *Mecmaʿu'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Ḳurʾân*, c.10, s.205.
[27] Tevbe 9/84.
[28] İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, trc: Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2014, c.4, s. 509-510

kılacaksın mısın?'' sorusuna, ''Rabbim tercihi bana bıraktı'' karşılığını vermesidir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, "Onlardan ölen birine asla namaz kılma; (dua için) kabrinin başında da durma." ayetini indirdi.

Bir rivayete göre Efendimiz'e kafir olmasına rağmen neden kefen için gömleğin verildiği soruluyor o da "Benim gömleğim Allah katında ona hiçbir şey kazandırmaz ancak ben Allah'tan temenni ederim ki bu davranışın sebebi bile birçok kişi İslam'la tanışır" ve bundan sonra Hazrec kabilesine mensup bin kadar kişi İslam'a girmiştir.[29] Tabâtabâî, "Böyle şey olur mu" diyor. "Hz. Peygamber'in münafık kimselerin kalplerini İslâm'a yöneltmek, onlara hoş görünme maksadıyla ayetlerin içermiş olduğu ahkama aykırı bir davranış sergileyebilir mi? Üstelik Allah T Teâlâ başka bir ayette, böyle davranması halinde kendisini şiddetli bir şekilde cezalandıracağını belirtmiştir. ''O zaman, hiç şüphesiz sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırdık."

Tabâtabâî tüm bunlardan sonra kısaca şu şekilde konuyu ifade ediyor: "Demek ki bu rivayetler uydurmadır. Kitâba ters düşen bu mevzu hadisleri, elin tersiyle itmek gerekir."[30] Ona göre, burada Hz. Muhammed'e ait herhangi bir kınama bulunmamaktadır.

Tüm bu hususlar dikkatle incelendiğinde bu noktada ehl-i sünnet ile şiadan Tabersî'nin görüşlerinin paralel olduğu görülürken Tabâtabâî'nin peygamberlerin hata yapamayacağı düşüncesinden ötürü onlardan farklı yorum yaparak rivayetlerin asılsız olduğu ifadesi dikkat çekmektedir.

3.3. Helal Olanı Kendine Haram Etmesi / Tahrim

''Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan çok esirgeyendir.''[31]

Burada kendine haram ettiği şey açık zikredilmediği için tefsirlerde bu konu ile ilgili birden çok rivayet bulunmaktadır.

Tabâtabâî "Eşlerinin rızasını istiyorsun" cümlesi, aslında kınamanın Hz. Muhammed'e değil onun zevcelerine olduğuna bir delildir." der. Tabersî "Eşlerin rızasını istiyorsun" cümlesinden Hz. Muhammed'in günah işlediği anlamının çıkmadığını söylemektedir. Bu ayet, Hz. Peygamber'in (s.a.v) küçük veya büyük, bir suç ya da hata ettiğine delil teşkil etmez. Çünkü bir sebep olsun ya da olmasın kişinin eşlerinden ya da bazı lezzet duyduğu şeylerden kendini engelliyor olması, kendine haram kılıyor olması kötü bir şey sayılmadığı gibi günah çerçevesinde de değerlendirilmez ve bu engellenmez. Bu ifade, eşlerinin rızasını almakta ve bu meşakkate katlanmakta aşırıya gittiği için Hz. Muhammed için Allah Teâlâ tarafından üzüntü babında kullanıldı. Herhangi bir insan, eşlerinden birini ya da birkaçını boşamakla diğerlerini hoşnut etmiş olursa, bu durum kötü bir şey olmasa dahi ona bunu neden yaptın diye sorulabilir. Haram kılmayı terk etmek, yasaklanmayan şeyi yapmaktan daha faziletlidir. Hz. Muhammed de bu nedenden ötürü ikaza uğradı.[32] Tabersî "Bazı cahil kimseler peygamberin Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılması olarak yorumlamıştır. Nitekim bu küfürdür ve peygambere bunu yakıştırmak büyük terbiyesizliktir.''[33] diyerek konu ile ilgili yorumunu beyan eder. Tüm bu ifadelerden anlaşıldığı üzere şii kaynaklara göre burada bir hata değil efdal olanı tercih edip etmeme hususu söz konusudur. Dolayısıyla onlara göre zahiren kınama var gibi dursa da öyle bir şey söz konusu değildir.

Sonuç

Allah Teâlâ göndermiş olduğu peygamberine pek çok özellik birden bahşetmiştir. Bunlardan bir tanesi de onun İsmet sıfatına sahip olmasıdır. İsmet onun günahlardan korunduğunu ifade eder. ehl-i sünnet ulemasının çoğunluğuna göre ismet, Hz. Muhammed'in büyük günahlardan korunmuş olması ile alakalıdır fakat bu Hz. Muhammed'in hiç hata yapmayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber peygamberliğinin yanı sıra bir beşerdir. Dolayısıyla küçük hatalara düşmüş olması muhtemeldir. Fakat bu hatalar kesinlikle Allah'a isyan, Allah'ı inkâr ya da vahiy ile ilgili meselelerde değil bir olayda daha ehven olanı tercih edip etmeme hususundadır. Allah Teala, peygamberini bu

[29] Tabersi, *Mecmaʿu'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*
[30] Recep Demir, *İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu: Tabâtabâî Örneği*, s.1069-1071.
[31] Tahrim, 66/1.
[32] Recep Demir, *İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu: Tabâtabâî Örneği*, s.1077.
[33] Tabersî, *Mecmaʿu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân,* c.10, s.41-42.

hataları sebebiyle uyararak onu azarlamaz veya kınamaz bilakis insanlık için en güzel örnek ifadesini kullandığı peygamberini kemale ulaştırmayı hedefler.

Şii müfessirler ise peygamberin masumiyetinin sadece peygamberlik hususunda değil diğer bütün durumlarda geçerli olduğunu ifade etmektedirler. Yapılan hatalar ufak hatalar dahi olsa bir peygambere yakışmayacak durumlar olduğunu ileri sürüp Hz. Muhammed'in ikaz edildiğine dair rivayetleri ya tamamen inkâr ederler ya da bu ikazların bizzat Hz. Muhammed'e değil etrafında bulunan başka kimselere yapıldığını söylerler. Böylelikle adeta Hz. Muhammed'i gereksiz bir temize çekme çabası içine girdikleri görülmektedir.

Kaynaklar

Bulut Mehmet, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 27.05.2022)

Doğan Mehmet Zeki, *Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed Dışındaki Peygamberlere Yapılan Uyarıların Analizi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi:19, 2021.

Demir Recep, *İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu: Tabâtabâî Örneği,* İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt:5, Sayı: 4, 2016.

DİB, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, https://ia902807.us.archive.org/22/items/Kuran-Kerimzerine-Meal-TefsirTecvidVbKitaplar/Diyanet-Kuran-Yolu-Turkce-meal-veTefsir.pdf (Erişim 28.05.2022)

El-İsfahânî Râgıb, *Müfredat,* Yarın yayınları, İstanbul, 2015.

El-Matüridi Ebü Mansur, *Te'vilatu'l- Kur'an,* çev. Bekir Topaloğlu, Ensar Yayınları, 2015.

İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, trc. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2014.

Kendebay Serikjan, Kur'an'da İtab Ayetleri Çerçevesinde Hz. Peygamber (Sav)'e Yapılan Uyarılar, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 3, 31-39.

Mutçalı Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1997.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, trc: M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları.

Tabersî, *Mecmaʿu'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Ḳurʾân*, Dar'ul Mortada, Beyrut.

Hicr Suresi 15/9 Bağlamında "Kur'ân'ın Korunmuşluğu"

"The Preservation of the Qur'an" in the Context of Surah Hijr 15/9

Bilal ARSLAN[*]

Özet

Bu çalışmada, Kur'ân ayetlerinin değişmeden günümüze kadar geldiğine delil olarak gösterilen Hicr suresi 15/9. Ayetteki "zikrin korunmuşluğu" konusu ele alınmaktadır. İlgili ayetteki korumanın, Kur'ân'ın lafzen korunmasına mı yoksa başka bir korunmaya mı işaret ettiği merak konusudur. Araştırma yapılırken erken, klasik ve modern dönemden olmak üzere bazı tefsir kaynakları karşılaştırılmıştır. Hicr suresi 9. Ayetin, günümüze kadar tefsir literatüründe farklı biçimde yorumlanıp yorumlanmadığı, eğer farklı yorumlar varsa bunun nedenlerinin ne olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Hicr suresi 9. Ayette geçen zikrin korunmuşluğu hem nüzul döneminde hem de Kur'ân'ın iç bağlamında değerlendirilince, Mekkeli müşriklerin vahiy algısının yanlışlığına bir cevap verdiği görülmüştür. Sözü edilen korunmuşluk, Kur'ân'ın lafızlarına yönelik değil, vahyin saf, tertemiz olarak Allah katından nazil olduğuna yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Hicr, Ayet, Korunmuşluk.

Abstract

In this study, Surah Hijr 15/9, which is shown as evidence that the verses of the Qur'an have remained unchanged until today. The issue of "preservation of dhikr" in the verse is discussed. It is a matter of curiosity whether the protection in the relevant verse refers to the literal protection of the Qur'an or to another protection. While conducting the research, some tafsir sources from the early, classical and modern periods were compared. It has been tried to reveal whether the 9th verse of the Hijr Surah has been interpreted differently in the tafsir literature until today, and if there are different interpretations, what are the reasons for this. When the preservation of the dhikr in the 9th verse of Surah Hijr is evaluated both in the context of the revelation period and in the inner context of the Qur'an, it has been seen that it contains an answer to the wrong perception of revelation by the Makkan polytheists. The mentioned protection is not for the words of the Qur'an, but for the fact that the revelation was revealed from Allah as pure and immaculate.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Hijr, Verse, Preservation.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, Allah Teâlâ ile insanoğlu arasındaki sözlü iletişimin son halkasını oluşturan vahiy bütünüdür. Tarihin belli zaman diliminde yirmi üç yıllık süre zarfında peyderpey inen vahiy, ilk muhataplarının yaşam tarzları, alışkanlıkları, dini inanış biçimleri, sosyal durumları, siyasi ve ekonomik şartlarından bağımsız değildir. Aynı zamanda bu özellikler vahyi şekillendiren temel unsurlardandır. İlk

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: arslan.bilal@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0000-0000-0000

muhatapların inanç tarzlarındaki farklı düşünceler, vahyin ilk inen ayetlerinde bazen eleştirilmiş, bazen de onların Kur'ân hakkındaki yargılarına cevaplar verilmiştir. Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'in peygamberliğini inkâr etmenin yanı sıra ona gelen vahyi de çeşitli ithamlarla yalanlamışlardır. Allah Resulünün getirdiği vahyi cinler vasıtasıyla haber aldığını, Kur'ân'ı kendisinin yazdığını, vahyin kâhin ve mecnunların getirdiği haberlerden farklı bir şey olmadığını söyleyen müşrikler hem Hz. Peygamber'e hem de vahye düşmanlık etmekten geri durmamışlardır. Mekkeli müşriklerin bahse konu olan bu özellikleri Mekke'de nazil olan Hicr Suresi 9. Ayet bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Vahye karşı yapılan ağır ithamların olduğu bir dönemde nazil olan ilgili ayet, acaba gerçekten bugün ilmi dünyanın anlayıp yorumladığı gibi Kur'ân ayetlerinin lafız olarak Allah tarafından korunduğuna mı işaret ediyor yoksa ilk nazil olduğu anda bundan daha önemli bir konuda başka bir mesaj mı içeriyordu. Ayetin nasıl bir mesaj içerdiğine dair bu merak, çalışmanın ana temasını ve içeriğini oluşturmaktadır. Hicr Suresi 9. Ayetin arka planına bakarak nazil olduğu bağlamda ayeti okuyup anlamanın daha doğru bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Zira hem Peygambere hem de vahye karşı bu denli ağır ithamların olduğu ve Nübüvvetin ilk yıllarına denk gelen bir dönemde nazil olan bu ayetin, daha ortada Mushaf tamamlanmamışken Kur'ân ayetlerinin korunacağını ve asla değişmeyeceği düşüncesini söylemek çok da isabetli olmasa gerektir. Ayette zikredilen "koruma" nın, Mekkeli müşriklerin ithamlarına karşı bir cevap olduğu kanaati bizce daha ağır basmaktadır. Bu doğrultuda tefsir kaynaklarında ayetin nasıl ele alındığını görmek, konunun daha net olarak anlaşılmasına imkân sağlayacaktır.

Araştırmaya kaynaklık edecek eserler; erken dönemden Mukatil b. Süleyman'ın *Tefsîr-i Kebîr*'i, klasik dönemden Taberi'nin *Câmiü'l-Beyan*'ı, Kurtubi'nin *Câmiü'l-Ahkam*'ı, Nesefi'nin *Medâriku't-Tenzîl*'i, İbn Kesîr'in *Tefsîru'l Kur'âni'l-Azîm*'i, modern dönemden Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'ân Dili* ve İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserleri olacaktır. Ayrıca Türkçe meallerden Hasan Basri Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Prof. Dr. Süleyman Ateş'in *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Prof. Dr. Abdulkadir Şener, Prof. Dr. Cemal Sofuoğlu ve Prof. Dr. Mustafa Yıldırım'ın hazırlamış olduğu *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırlamış olduğu *Kur'ân Yolu Meâli*'ne bakılacak ve ayetin Türkçe meallere nasıl yansıdığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Yukarıda zikredilen tefsir kaynaklarına kronolojik olarak bakılacak ve erken dönemden itibaren günümüze kadar ayetin yorumlanış biçimi incelenmeye çalışılacaktır.

1. El-Hicr Suresi 9. Ayetin Tefsir Kaynaklarında Yorumlanış Biçimi

Hicr Suresi 9. Ayetin tefsir kaynaklarında nasıl ele alındığına ilk olarak Mukatil b. Süleyman ile başlanacaktır. Zira Mukatil b. Süleyman'ın *Tefsir-i Kebir'i* günümüze ulaşan ilk tam tefsir olma özelliğine sahiptir. Mukatil, اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ayetinde "الذِّكْرَ" ifadesinden maksadın "Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân" olduğunu açıklamıştır. "Onu koruyan biziz" ifadesindeki korumayı da "şeytanlar ona erişemezler" şeklinde açıklamıştır. Çünkü Mekkeli müşrikler; "Doğrusu sen bir mecnunsun/cinlenmişsin ve sana (Kur'ân'ı) er-Rey (adlı şeytân) öğretiyor" diyorlardı.[1] Mukatil, ayetin tefsirinde sadece nüzul dönemine yönelik bir açıklama yaparak Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e yaptıkları ithamdan ve Kur'ân'ı bir şeytandan öğrendiği bilgisini vermektedir. Mukatil, ayetlerin lafız olarak korunacağına ya da mushafın korunacağına dair bir bilgi zikretmemektedir.

Başvurulan ikinci kaynak Taberi tefsiridir. Taberi, ayetin tefsirine ilişkin şunları zikreder; Ayette geçen zikirden maksat Kur'ân'dır. لَهُ ifadesindeki "hû" zamiri de zikre yani Kur'ân'a gider. Ayette; Kur'ân'ın kendisinde olmayan batıl bir şeyin ziyadesinden ve onda olan bir şeyin de –ki onda olan şeyler onun ahkâmı, had cezaları ve farzlarıdır- eksilmesinden ötürü Kur'ân'ın koruyucusu biziz buyrulmaktadır.[2] Taberi'nin, Tabiin âlimlerinden olan Mücahid'den naklettiği bir rivayette; "O koruduğumuz zikir katımızda olandır" ifadesi yer almaktadır. Aynı şekilde Taberi'nin Tabiin âlimi olan Katade'den naklettiği iki rivayet vardır. Bunlardan birincisi; Katade'nin, Fussilet Suresi 42. Ayeti okuyarak (*Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez. O, hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye lâyık*

[1] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-i Mukatil b. Süleyman,* thk. Abdullah Mahmut Şehata (Beyrut: Müessetü't-Târihi'l-Arabi, 2002), c.2, s.425.

[2] Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Merkezi'l Buhûs ve'd-Dirâsât el-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2001), c.14, s.18.

olan Allah tarafından indirilmiştir)[3] ayette geçen "Batıl" dan maksadın şeytan olduğunu ifade etmesidir. Allah Teâlâ, onu indirmiş ve korumuştur. Şeytanın onda batıl bir şeyi çoğaltmaya gücü yetmez. Onda olanı da eksiltemez. Katade'den nakledilen diğer rivayette de benzer lafızlar yer almaktadır.[4] Taberi son olarak ayette geçen لَهُ ifadesindeki "hû" zamirinin peygambere işaret ettiğini ifade eden bir rivayet nakletmiştir. Allah'ın Hz. Peygamber'i düşmanlarının istediği kötü şeylerden koruduğunu belirten bu görüşten Taberi "Gîle" şeklinde bahsetmiştir. Bu üslup, Taberi'nin zikrettiği bu görüşü çok da benimsemediği anlamına gelir. Zira üzerine herhangi bir söz söylememiştir.[5]

Taberi'nin, Hicr Suresi 9. Ayete dair yapmış olduğu açıklamalarda dikkat çeken husus, ayette zikredilen korumanın, doğrudan bir insanın müdahalesiyle ayetlerin bozulmasına yönelik bir koruma olmadığı, şeytanın ona müdahale etmesinin mümkün olmayacağına dair bir korumanın olduğudur. Zira Taberi'nin naklettiği rivayetlerde de öncelik, şeytanın ayetlere müdahale ettiğine dair Mekkeli müşriklerin inançlarını çürütmektedir.

Araştırmamıza konu olan üçüncü kaynak, Kurtubi'nin *Câmiu'l-Ahkâm* adlı tefsiridir. Kurtubi, Hicr Suresi 9. Ayetin tefsirinde ilk olarak Taberi'de geçen Katade rivayetini aynen nakletmiştir. Ayrıca Kur'ân'ı korumayı Allah'ın bizzat kendi üzerine aldığı ve bundan dolayı her zaman için koruma altında olduğunu zikretmiştir. Diğer kitapların korunmasıyla ilgili olarak Maide Suresi 44. Ayette geçen (*... Çünkü bunlar Allah'ın kitabını korumakla görevlendirilmişlerdi.*)[6] ifadesini delil getirerek, bu korumanın insanlara bırakıldığını ancak onların da kitapları değiştirdiğini belirtmiştir.[7] Kurtubi daha sonra çok uzun olan senet zinciriyle[8] bir rivayet nakletmiştir. Halife Me'mun döneminde var olan tartışma meclisinde Yahudi bir adam gayet etkileyici konuşmuş, tartışma bittikten sonra Me'mun adamı yanına çağırarak onu Müslümanlığa davet etmiştir. Ancak adam, atalarımın dinini değiştiremem diye cevap vermiştir. Bir sene sonra Yahudi olan adam Müslüman olarak tekrar gelmiş ve Me'mun ona Müslüman olmasına sebep olan şeyi sormuştur. Adamın cevabı şu şekildedir; hem Tevrat'tan hem İncil'den hem de Kur'ân'dan üç nüsha yazdım. Hepsine de ekleme ve çıkarmalar yaptım. Tevratları havraya götürdüm satın aldılar. İncilleri kiliseye götürdüm onlar da aldılar. Kur'ân nüshalarını da sahaflara götürdüm tek tek bütün sayfaları incelediler ve ekleme, çıkarma olduğu için satın almayıp bir kenara attılar. İşte o zaman anladım ki bu kitap korunmuş, bozulmamış bir kitaptır. Yahya b. Eksam'in ifadesiyle; o sene hacca gitmiş olan Yahya bu olayı Süfyan b. Uyeyne ile paylaşmış, Süfyan da şu cevabı vermiştir; Kur'ân'da bu hakikatleri ortaya koyan buyruklar vardır. Mesela Maide 5/44. Ayette Tevrat ve incili koruma görevi insanlara verilmişken, Hicr Suresi 9. Ayette Kur'ân'ı koruma altına alanın bizzat Allah olduğu bildirilmiştir.[9] Kurtubi son olarak Taberi'nin de zikrettiği ancak çok da itibar etmediği لَهُ ifadesindeki "hû" zamirinin Allah resulüne işaret ettiğidir görüşünü zikreder. Kurtubi de tıpkı Taberi gibi bu rivayeti "Gîle" ifadesiyle nakleder.

Kurtubi, Hicr Suresi 9. Ayette zikredilen korunmuşluğun ayetlerin şeytandan korunmuşluğuna işaret ettiğini ifade eden rivayetleri zikrettikten sonra, farklı bir rivayet metoduyla beraber Kur'ân'ın lafız ve Mushaf olarak da korunduğu mesajını vermektedir. Ancak zikrettiği rivayet hem nüzul döneminden hem de ilk muhataplardan uzak bir rivayettir.

Başvurulan dördüncü kaynak, Nesefi'nin *Medâriku't-Tenzîl* adlı tefsiridir. Nesefi ilgili ayetin tefsirinde; "Zikir" den maksadın Kur'ân olduğunu dile getirdikten sonra, "Onu koruyan da biziz" ifadesinde de bu cümlenin müşriklerin aynı surenin 6. Ayetinde zikredilen (*Dediler ki: "Ey kendisine Zikir (Kur'ân) indirilen kimse! Sen mutlaka delisin!"*)[10] alaylarına karşı bir cevaptır şeklinde izah etmiştir. Bu hakikatten dolayı iki tane te'kit lafzı kullanılmıştır. Kat'i bir şekilde Allah katından indirildiği ve şeytandan korunmuş olduğu bildirilmiştir. Önceki kitapların aksine Kur'ân'ı her zaman ziyadeden, noksandan, tahriften ve tebdilden koruyacak olan da O'dur. Çünkü Allah Teâlâ önceki

[3] *Kur'ân Yolu*, (Erişim 22 Mayıs 2022), Fussilet 41/42.
[4] İbn Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân,* c.14, s.19.
[5] İbn Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân,* c.14, s.19.
[6] El-Mâide 5/44.
[7] El-İmam Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1998) c.10, s.5.
[8] El-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.10, s.5-6.
[9] El-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.10, s.6.
[10] El- Hicr 15/6.

kitapların korunmasını kendi üzerine almamıştır. O kitapların korunması görevini kendi din adamlarına yüklemiştir. Ancak onlar kendi aralarında ihtilaf etmişler ve sonra da tahrif ortaya çıkmıştır. Oysaki Kur'ân'ın korunmasını kendi dışındaki birine bırakmamıştır. Eğer o ayetlerin her biri birer mucize olarak inmeseydi, bir beşer sözü olarak inseydi o zaman kendisinde ziyade ve noksanlık olurdu. Tıpkı onun dışındaki kitaplarda olduğu gibi. Nesefi son olarak, diğer tefsirlerde de gördüğümüz لَهُ ifadesindeki "hû" zamirinin Hz. Peygamber'e ait olduğunu ve Allah'ın onu koruduğunu söyleyenlerin görüşünü de zikretmiştir.[11] Eğer bu şekilde anlaşılırsa o halde Maide Suresi 67. Ayette zikredilen *(... Allah, seni insanlardan korur.*) ifadeyle örtüşen bir mana ortaya çıkmaktadır.

Nesefi'nin Hicr Suresi 9. Ayetin tefsiri için yaptığı açıklamalara bakıldığında, ayetteki korunmuşluğun şeytandan korunmuşluk olduğu ve vahye şeytanların herhangi bir noksanlık ya da ziyadelik oluşturmasından münezzeh olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Nesefi'nin diğer kutsal kitapların tahrifi hakkında yapmış olduğu açıklama kendi içinde bazı çelişkiler ortaya çıkarmaktadır. Kur'ân ayetlerinin her birinin mucizevi olarak inmesi ve Allah tarafından koruma altına alınmasını bir beşer sözü olmadığıyla açıklamaktadır. Ancak Tevrat ve İncil de ilk başta bir beşer sözü değildi. Buna rağmen tahrif edildi. Nesefi'nin buradaki tezi kanaatimizce biraz yavan kalmaktadır. Ayetlerin lafızlarıyla hiç değiştirilmeden korunmasına delil olarak getirilen bu düşünce akla farklı sorular da getirmektedir. Nesefi'nin mantığına göre diğer kitaplar tahrif edildiği için bir beşer sözüdür. O halde biz imani açıdan neden diğer kitaplara inanmakla mükellefiz sorusu da akla gelen bir başka sorudur.

Araştırmaya konu olan beşinci kaynak İbn Kesîr'in *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azim* adlı eseridir. İbn Kesîr ayetin tefsirinde öncelikle 6. Ayette zikredilen "*Ey kendisine Zikir (Kur'ân) indirilen kimse!"* ifadesindeki Mekkeli müşriklerin peygambere karşı küfür, inat ve haddi aşmalarından bahseder. Mekkeliler, Allah Resulüne; "*Ey kendisine kitap indirildiğini iddia eden kişi, bizleri kendine uymaya, babalarımızı ve üzerinde bulduğumuz şeyleri terk etmeye çağırmanda sen mutlaka delisin*" demişlerdi. Doğru söyleyenlerden isen senin getirdiklerinin sıhhatine şehadet etmeleri için bize melekleri getirmeli değil misin? Şeklinde söyledikleri cümleler ayette de yer almaktadır. Nitekim Firavun da Zuhruf Suresi 53. Ayette zikredilen şekliyle; "(*Eğer doğru söylüyorsa) ona altın bilezikler atılmalı yahut onunla beraber bulunmak üzere melekler gelmeli değil miydi*?"[12] isteğinde bulunmuştur. Ayrıca Furkan Suresi 21-22. Ayetlerde de Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır; (*Bize kavuşacaklarını ummayanlar, "Bize melekler indirilseydi yahut Rabbimizi görseydik ya!" dediler. Andolsun, onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler. Fakat melekleri görecekleri gün, işte o gün suçlulara hiçbir müjde yoktur. "Eyvah! Biz Allah'ın rahmetinden tamamen uzaklaştırılmışız" diyecekler.*)[13] Hicr Suresi 8. Ayette de Müşriklerin melekleri görme isteğine dair bu hakikat ortaya konmaktadır. (*Biz, melekleri ancak hak ve hikmete uygun olarak indiririz. O zaman da onlara mühlet verilmez.*)[14] ayetinde Mekkeli müşriklerin melekleri ne şekilde görebileceklerine dair bir açıklama söz konusudur. İbn Kesîr, Tabiin âlimlerinden olan Mücahid'den bu ayetle alakalı bir rivayet nakletmektedir. Mücahid'e göre (*Biz, melekleri ancak hak ve hikmete uygun olarak indiririz*) ayetinde zikredilen husus, meleklerin ancak risâlet ve azap için gönderildiğidir. İbn Kesîr daha sonra, zikri yani Kur'ân'ı indirenin ve değişiklikten koruyacak olanın da bizzat Allah olduğunu belirtmektedir. Son olarak diğer tefsirlerde de çok itibar edilmeyen bir görüş olan لَهُ ifadesindeki "hû" zamirinin Hz. Peygamber'e ait olduğunu ve Allah'ın onu koruduğunu söyleyenlerin görüşünü zikretmiştir. Burada da tıpkı Nesefi tefsirinde olduğu gibi Maide Suresi 67. Ayet örnek olarak göstermiştir. Ancak İbn Kesîr, korumanın Kur'ân üzerine olduğu görüşünün ayetlerin sibakından yola çıkarak daha doğru bir görüş olduğunu belirtmiştir.[15]

İbn Kesîr'in tefsirine bakıldığında araştırmaya konu olan ayetin Kur'ân içindeki bağlamına dikkat edilerek tefsir edildiği görülmektedir. İbn Kesîr 9. Ayetin tefsirini yaparken, 6. Ayetten itibaren bir konu bütünlüğü oluşturmuş ve sonuç olarak da Kur'ân'ın korunmuşluğu konusuna değinmiştir. Ancak diğer

[11] Ebu'l Berekât Abdullah İbn. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivi (Beyrut: Daru'l Kelimetü't-Tayyib, 1998), c.2, s.184.
[12] Ez-Zuhruf 43/53.
[13] El-Furkan 25/21-22.
[14] El-Hicr 15/8.
[15] Ebi'l Fida İsmail ibn Ömer ibn Kesîr el-Kureyşi ed-Dımeşki, *Tefsîru'l Kur'âni'l Azim*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame, (Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî'), c.4, s.527.

tefsirlerdeki "Şeytandan koruma" konusuna değinilmemiş, sadece Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiği ve değiştirilemeyeceğine dair bir vurgu yapılmıştır. Buradan anladığımız kadarıyla İbn Kesîr'in, ayetlerin lafız olarak değişmeyeceğine dair görüşü öncelediğini söylemek mümkündür.

Başvurulan bir diğer kaynak modern döneme ait olan Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'ân Dili tefsiridir. Elmalılı tefsiri özellikle Türkçe bir tefsir olması hasebiyle Hicr Suresi 9. Ayetteki "Korunmuşluk" konusunun modern döneme ait Türkçe bir tefsirde nasıl ele alındığına dair merakımızı gidermesi açısından önemlidir. Elmalılı ayetin tefsirine ilişkin, korunan şey hakkında iki farklı görüşün olduğunu belirtiştir. Bunlardan ilki Kur'ân'ın korunmasıdır ve cumhur müfessirin görüşü bu yöndedir. İkinci görüş ise Hz. Peygamber'in korunduğu görüşüdür. Ancak birinci görüşün yani Kur'ân'ın cin ve şeytanın taarruzundan korunduğu, ona herhangi bir noksanlık ya da ziyadelik olmaması konusunda Kur'ân'ı Allah'ın koruma altına aldığı görüşünün daha doğru olduğunu Elmalılı beyan etmektedir. Aynı zamanda Elmalılı, tefsircilerin Kur'ân'ın korunmuşluğunun mahiyeti üzerine ortaya koydukları birkaç hususu toplu bir şekilde zikretmektedir. Bu hususlardan ilki; Allah'ın Kur'ân'ı koruma altına alması, beşer sözünden ayrı kılarak herhangi bir artırma ya da eksiltmeden münezzeh kılmasıdır. İkinci husus; Allah'ın hiçbir beşere, Kur'ân'a karşı sözlü mücadele edecek kuvveti vermemesidir. Bu iki husus birbirine de yakındır. Üçüncü husus; Allah'ın yükümlülük süresi boyunca Kur'ân'ı koruyacak, okutacak, halk arasında neşredecek bir topluluk barındıracak ve insanların Kur'ân'ı iptal etmesinden koruyacaktır. Dördüncü husus; Herhangi bir kimse Kur'ân'ın bir harfini değiştirecek olsa, diğer insanlar ona müdahale ederler. Hatta bunu yapan birini gören çocuklar bile müdahale ederek, "Efendi yanlış yaptın" diye uyarırlar.[16] Elmalılı daha sonra Fahrettin Razi'den bir görüş nakletmektedir. Razi der ki; Kur'ân'ın korunması başka hiçbir kitaba nasip olmamıştır. Yahudilerin, dinsizlerin değiştirme çabalarına rağmen Kur'ân'ın bozulmadan kalması bir mucizedir. Bu hakikat de ayetle sabittir.[17]

Elmalılı tefsirine baktığımızda gelenekte zikredilen görüşlerin bir arada verildiğini ve bu görüşlerden genel maddeler çıkardığını görmekteyiz. Bu maddelerin doğruluğunu kabul etmekle beraber, zikredilen maddelerin hiçbiri nüzul dönemine ilişkin bir bilgi vermemektedir. Ayrıca Kur'ân'ın indiği bağlamdan da uzak olan maddelerdir. Nitekim Elmalılı, ayetin tefsirinde ilk dönemin bilgisine başvurmadan Kur'ân'ın iki kapak arasına girmiş ve üzerinden neredeyse 13 asırdan fazla zaman geçmiş olan bir zihin dünyasıyla hareket etmiştir. Hem zikredilen maddeler hem de Razi'den nakledilen görüş, nüzul dönemi bilgisinden uzaktır. Dolayısıyla ayetin tefsirinden ziyade te'vili yapılmıştır.

Araştırmamıza konu olan bir diğer kaynak İbn Âşûr'un *et-Tahrir ve't-Tenvir* adlı eseridir. Hicr Suresi 9. Ayetin tefsirine ilişkin İbn Âşûr, öncelikle bu ayetin Mekkeli müşriklerin önceki ayetlerdeki tavırlarına ve melek gelmesi hususundaki isteklerine bir cevap olarak indiğini zikretmektedir. Daha sonra dilsel tahliller üzerine yönelen İbn Âşûr, لَهُ ifadesindeki "hû" zamirinin zikre yani Kur'ân'a döndüğünü ve Kur'ân'ın korunduğunu ifade etmektedir. Bu korumanın; Kur'ân'ın yok olmasını, ona herhangi bir ziyadelik veya noksanlığın isabet etmesinden korumak olduğunu kapsamaktadır. Ayrıca ümmet, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in duyurduğu şekliyle ve onun döneminden beri ezberlemektedir.[18] Diğer tefsir kaynaklarında da zikredilen; Kur'ân tahrif edilmeden korunmuşken, diğer kitaplar neden tahrif edilmiştir görüşüne İbn Âşur, Kadı İsmail'den nakille cevap vermektedir. Tevrat'ın ve İncil'in korunması görevi onların din adamlarına verilmişken, Kur'ân'ın korunmasını Allah bizzat kendi üzerine almıştır. Daha sonra İbn Âşur, Kurtubi'nin tefsirinden naklettiğimiz halife Me'mun dönemindeki bir Yahudi adamın hikâyesini Kurtubi'den nakletmektedir. İbn Âşûr son olarak Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu vurgulamak için, onun bir beşer sözü olması ya da ayetlerin her birinin mucize olmaması durumunda onda ziyade ve noksanlık olur, ihtilaf oluşurdu şeklinde bir ifade kullanarak bu görüşüne de Nisa Suresi 82. Ayeti (*Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*)[19] delil getirmektedir.

İbn Âşûr'un eserine baktığımızda modern dönemin getirdiği bazı sorunların bu eserde de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Nüzul dönemi bilgisinden uzak bir yaklaşımla ayetin tefsiri yapılmaya

[16] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. Kasım Yayla, (İstanbul: Merve Yayınları, 2012), s. 1063.
[17] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* s.1063.
[18] Muhammed Tahîr İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşri, 1984), c.14, s.21.
[19] En-Nisa 4/82.

çalışılmıştır. İbn Âşûr'un özellikle sonda zikrettiği görüşüne Medine'de nazil olmuş Nisa Suresinin 82. Ayetini delil olarak getirmesi aslında onun Kur'ân'ı Mushaf olarak, iki kapak arasına girmiş şekliyle değerlendirmesinden ötürüdür.

2. El-Hicr Suresi 9. Ayetin Türkçe Meallere Yansıması

İlgili ayetin Türkçe meallere nasıl yansıdığı merak konusudur. Araştırmanın başında zikredilen mealler arasından ilk olarak Hasan Basri Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim* eserine başvurulacaktır. Hicr Suresi 9. Ayette Hasan Basri Çantay; "*Kur'ânı biz indirdik, biz. Onun koruyucuları da, şübhesiz ki, biziz.*" Şeklinde bir meal vermiştir. Ayetin mealinden anlaşılan husus, Hasan Basri Çantay'ın zikirden maksadın Kur'ân olduğunu ve korunmanın da ayetlerin lafız olarak asla değişmeyeceğini vurgulamasıdır.[20]

Başvurulan bir diğer meal, Prof. Dr. Süleyman Ateş'in *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli* adlı eseridir. Süleyman Ateş, Hicr Suresinin 9. Ayetinde; "*O Zikri (Kitap)ı biz indirdik biz: ve O'nun koruyucusu da elbette biziz!*" şeklinde bir meal zikretmiştir. Ateş'in bu düşüncesi, Hasan Basri Çantay ile neredeyse örtüşmektedir.[21]

Hicr Suresi 9. Ayetin Türkçe meallere nasıl yansıdığı konusunda başvurulan bir diğer meal, Prof. Dr. Abdulkadir Şener, Prof. Dr. Cemal Sofuoğlu ve Prof. Dr. Mustafa Yıldırım'ın hazırlamış olduğu *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*dir. İlgili mealde; "*Biz öğütlerle dolu olan bir Kur'ân indirdik (Mucize olarak o yetmiyor, bir de melek mi istiyorsunuz?) iyi bilin ki onu tebliğ eden (sizin alay ettiğiniz) Peygamberin koruyucusu biziz (ona hiçbir zarar veremeyeceksiniz)*" şeklinde bir tercüme zikredilmektedir. Ayetin hemen altında yer alan başka bir açıklamada; bu ayette geçen لَهُ kelimesindeki "hû" zamiri genel olarak müfessirler tarafından Kur'ân'a götürülmüştür. Ancak meal yazarları, başta Ferra olmak üzere bazı müfessirlerin görüşü olan "hû" zamirinin Hz. Peygamber'e gittiğini, yani korunan şeyin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmektedirler. Buradaki görüşün ayetin bağlamına daha çok uygun düştüğünü de zikretmektedirler.[22] Başvurulan bu mealde diğer meallere nazaran daha farklı bir yorum karşımıza çıkmaktadır. Araştırmamıza kaynaklık eden tefsirlerin hemen hepsinde çok itibar edilmeyen bu görüş, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* adlı mealde kabul gören görüş olmuştur.

Başvurulan meal kaynaklarından bir diğeri Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı eseridir. Öztürk, Hicr Suresi 9. Ayetin mealini verdikten sonra geniş bir açıklama da yapmıştır. *"(Bilin ki Kur'ân cinlerden alındığı sanılan bir ilhamın ürünü değildir). Hiç şüpheniz olmasın ki öğütlerle dolu bu Kur'ân'ı indiren biziz. Yine hiç şüpheniz olmasın ki onu tebliğ eden Peygamber'i koruyan da biziz"* şeklinde bir meal veren Öztürk, daha sonra bu ayetin açıklamasında şunlara yer vermiştir; ayetteki korumanın hemen hemen bütün meallerde Kur'ân'ın korunmasına işaret ettiği şeklinde çevrildiği, ancak bu çevirinin ayeti bugünden hareketle yorumlamanın ürünü olduğunu ifade etmektedir. Ancak vahyin nazil olduğu dönem dikkate alındığında ayetin ilk kısmında Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiği belirtilmektedir. Çünkü müşriklerin bu konuda bir itirazları vardır. Bu itirazlara cevaben Allah, Kur'ân'ı kendisinin indirdiğini vurgulamaktadır. Öte yandan ayetin ikinci kısmındaki korumanın da Hz. Peygamber'i koruma olduğunu belirten Öztürk, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i bertaraf etme hedeflerine karşı Allah'ın onu koruma altına aldığını ifade etmektedir. Zira o dönemde Kur'ân'ın korunması Hz. Peygamber'in korunmasına yani hayatta kalmasına bağlıdır. Dolayısıyla bu ayet nazil olduğunda Kur'ân'ın üçte birlik kısmı ancak nazil olduğu için ortada Mushaf yoktur. Bu yüzdendir ki Kur'ân'ın bizzat kendisinin korunacağından bahsetmek de çok anlamlı olmayacaktır.[23] Mustafa Öztürk'ün mealinde zikrettiği bilgiler hem tefsir kaynaklarında zikredilen bilgilerle hem de nüzul dönemi bilgisiyle örtüşen bilgilerdir. Zira bakmış olduğumuz meallerin hiçbirisinde bu denli ayrıntılı bilgiye rastlanmamıştır. Öztürk'ün hem ayetin indiği şartları dikkate alarak hem de o dönemin bilgisine sahip olarak yaptığı açıklamalar ayeti anlama noktasında okuyucuya yol gösterici niteliktedir.

---

[20] *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim* (22 Mayıs 2022), El-Hicr 15/9.

[21] *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli* (22 Mayıs 2022), El-Hicr 15/9.

[22] *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, çev. Abdulkadir Şener – Cemal Sofuoğlu – Mustafa Yıldırım (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), El-Hicr 15/9.

[23] *Kur'ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), El-Hicr 15/9.

Hicr Suresi 9. Ayetin meallere nasıl yansıdığı noktasında başvurulan son kaynak Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlanan Kur'ân yolu mealidir. İlgili ayetin meali şu şekilde verilmiştir; "*Şüphesiz o Zikr'i (Kur'ân'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*"[24] Burada da ayetteki zikrin Kur'ân olduğu ve Kur'ân'ın korunacağı ifade edilmektedir.

Sonuç

Hicr Suresi 9. Ayette zikredilen "Zikrin korunmuşluğu" konusunun mahiyetinin ne olduğuna dair yapılan araştırmada erken dönem, klasik dönem ve modern dönem tefsirlerinden bazı kaynaklar seçilmiş ve ilgili ayetin bu kaynaklarda nasıl tefsir edildiği incelenmiştir. Karşımıza çıkan sonucu genel olarak şu şekilde izah edebiliriz; nüzul dönemine yaklaştıkça ayetin yorumunda karşımıza çıkan görüş, Mekkeli müşriklerin Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e yönelik yaptıkları ithamların neticesinde Allah tarafından onlara verilen bir cevap mahiyetinde olduğudur. Çünkü Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'e deli, mecnun gibi yakıştırmaları yaparken bir yandan da Allah Resulünün aldığı vahyi cinler vasıtasıyla aldığını, kendisinin yazdığını iddia etmekteydiler. Allah Teâlâ onların bu ithamlarına cevaben, o vahyin kendi katından indiğini ve ona hiçbir şekilde cinlerin ve şeytanların bir müdahalesinin olamayacağını beyan etmiştir. Erken dönemden günümüze gelene kadar kronolojik olarak incelediğimiz eserlerde İbn Kesîr'e kadar kabul görülen görüş; zikirden maksadın Kur'ân olduğu ve şeytanların, batılın ona müdahalede bulunamayacağı görüşüdür. Ancak Kurtubi ve Nesefi gibi alimler Kur'ân'ın lafız olarak da asla değişmeyeceğine dair görüşler zikretmişlerdir. İbn Kesîr'e gelindiğinde "şeytandan koruma" yerine "lafız odaklı bir değişimin olmayacağı" görüşü ön plana çıkmaktadır. Modern dönemde hem Elmalılı'da hem de İbn Âşûr'da görülen şey; Hicr Suresi 9. Ayetin tefsirine yönelik yapılan açıklamaların nüzul dönemi bilgisinden uzak oluşudur. Nitekim yaşadıkları dönemin ilmi özelliklerine göre hareket eden bu iki âlim; nüzul dönemi bilgisinden çok, Kur'ân'ın lafız olarak da mu'ciz olduğu ve diğer kitaplar gibi değişmeyeceği fikrini ön planda tutmuşlardır. Öyle ki eserlerinde önceki âlimlerden naklettikleri rivayetler de hep bu yöndedir. Kur'ân'ın hiçbir kelimesinin ya da ayetinin değişmeyeceği görüşü elbette doğrudur ve her Müslümanın kabul etmesi gereken bir hakikattir. Ancak Hicr Suresi 9. Ayeti ilmi olarak ele alışımızdaki maksat; bu ayetin indiği dönemde ilk muhataplar için neyi ifade ettiği, ilk muhataplara hangi mesajları verdiği gibi soruların cevabını bulmaya çalışmaktır.

Tefsir kaynaklarından sonra ilgili ayetin Türkçe meallere nasıl yansıdığı konusunda yapılan araştırmada kullanılan eserler arasında ayetin nüzul dönemine ilişkin bilgileriyle beraber diğer meallerden farklı olarak tercüme edildiği meal Mustafa Öztürk'e aittir. Öztürk hem ayetin mealini verirken parantez içinde gerekli açıklamaları yapmış hem de ayetin hemen sonrasında yaptığı açıklamayla birlikte okuyucunun, zihninde bir temel oluşmasına yardımcı olmuştur. Yazar, Hicr Suresi 9. Ayetin nazil olduğu dönemi farklı açılardan ele alarak bir bütünlük oluşturduğu için kanaatimizce isabetli bir yorum yapmıştır. Öztürk'ün mealinden sonra açıklamalı bir şekilde ayetin tercümesini *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* yapmıştır. Araştırmamızda incelediğimiz diğer meallerin neredeyse tamamı nüzul dönemi bilgisinden ve bağlamdan uzak bir şekilde ayetle ilgili herhangi bir açıklama yapmadan ayeti tercüme etmişlerdir.

Hicr Suresi 9. Ayette geçen korunmuşluğun, hem nüzul dönemindeki bağlam içerisinde hem de Kur'ân'ın iç bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde, Mekkeli müşriklerin vahiy algısının yanlışlığına bir cevap içerdiği kanaatindeyiz. Korunmuşluk; Kur'ân'ın lafızlarına yönelik değil, vahyin saf, tertemiz olarak Allah katından nazil olduğuna yöneliktir. Modern dönem tefsirlerinde ve Türkçe Kur'ân meallerinde zikredildiği gibi Kur'ân'ın lafız olarak asla değişmeyeceği ve koruma altında olduğu görüşü ayetin öncelikli mesajı değil, ikincil mesajı olabilir. Ayetin indiği dönemde Kur'ân'ın üçte birinin indiğini kabul edersek tamamlanmamış bir Kur'ân için Allah'ın bu şekilde bir hitabı ilk muhatapların zihninde pek de yer edecek bir konu değildir. Özelde Hicr suresinin 9. Ayetini, genelde tüm Kur'ân ayetlerini bugünün dünyasıyla yorumlamak yerine Kur'ân'ın ayağına giderek indiği güne uygun yorumlamak gerekir. Bu metot her Müslüman bireyin kendi zihin dünyasında daha sağlam bir Kur'ân tasavvuru oluşturmasına yardımcı olacaktır.

[24] *Kur'ân Yolu* (22 Mayıs 2022), El-Hicr 15/9.

Kaynaklar

İbn Âşûr, Muhammed Tahîr. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşri, 1984.

İbn Kesîr, Ebi'l Fida İsmail ibn Ömer el-Kureyşi ed-Dımeşki. *Tefsîru'l Kur'âni'l Azim*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame. Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî'.

Kurtubî, El-İmam Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî. *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1998.

Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim. Erişim 22 Mayıs 2022. https://kuranmeali.com

Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli. Erişim 22 Mayıs 2022. https://kuranmeali.com

Kur'ân Yolu. Erişim 22 Mayıs 2022. https://kuranmeali.com

Kur'ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Nesefî, Ebu'l Berekât Abdullah İbn. Ahmed. *Medâriku't Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivi. Beyrut: Daru'l Kelimetü't-Tayyib, 1998.

Süleyman, Mukatil b. *Tefsîr-i Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şehata. Beyrut: Müessetü't-Târihi'l-Arabi, 2002.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerir. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Abdulmuhsîn et-Turkî. Kahire: Merkezi'l Buhûs ve'd-Dirâsât el-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2001.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, 2012.

Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. çev. Abdulkadir Şener – Cemal Sofuoğlu – Mustafa Yıldırım. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Bakara Suresi 30. Ayet Çerçevesinde İnsanın Halifeliği

The Caliphate of Man in the Frame of the 30th Verse of Surat Al-Baqara

Safiye TİLKAT*

Özet

Bakara suresinin 30. ayetinde Allah insanın yaratılışına dair bir sahneyi gözler önüne sermektedir. Ayetteki bu sahne, meleklerle Allah arasında geçen yeryüzünde bir halife yaratma/ kılma meselesini anlatmaktadır. Allah meleklere bir halife yaratacağını bildirmekte ve meleklerin bu bildiriye karşı takındığı tavır üzerinde durmaktadır. Bu sahne, ayeti okuyan her müfessirin bakış açısında farklı yorumlara konu olmuştur. Çünkü insanın olduğu her yerde farklılıkların ve değişimin olacağı hepimizce malumdur. Bu çalışmada amaç, Bakara Suresi'nde anlatılan bu sahnenin anlaşılma ve anlamlandırma noktasındaki değişimi gözler önüne sermektir. Bununla hedefimiz kendi dönemimizle ayetlerin indiği dönem arasında sağlıklı bir bağ kurmuş olmak, Allah'ın mesajının anlama biçimlerini gözler önüne sermek olacaktır. Bu minvalde bize erken dönemin verilerini en sağlam şekilde sunacak eser, Taberi'nin *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîl-i âyi'l-Kur'ân* adlı tefsir eseri olacaktır. Eserin hacimli ilk rivayet tefsir çalışması olması ve tüm rivayetleri bizlere sunması ile araştırmamıza ışık tutacağı düşünülmektedir. Çalışma, Taberi'nin bu eserinde zikredilen rivayetler ile dirayet tefsirlerindeki rivayetlerin karşılaştırılmasına yöneliktir. Erken dönemde de sonrasında gelişen dirayet tefsirlerinin oluştuğu dönemde de soru ve sorunların aynı olduğu görülmektedir. Farklılık ise bu soru ya da sorunlara verilen cevaplardadır. Karşılaştırma sonucunda; erken dönemde ayetin anlaşılmasında, sınırlı, yerel ve tarihi düzlemdeki veriler esas alınarak ele alındığı görülmektedir. Dirayet tefsirlerinde ise, ayetin daha geniş ve evrensel çerçevede anlaşıldığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Bakara Suresi, Hz. Âdem, Halifelik.

Abstract

In the 30th verse of Surah Baqarah, Allah reveals a scene about the creation of man. This scene in the verse describes the issue of creating/making a caliph on earth between the angels and Allah. Allah informs the angels that he will create a caliph and focuses on the angels' attitude towards this declaration. This scene has been the subject of different interpretations from the perspective of each commentator who read the verse. Because we all know that there will be differences and change wherever there are people. The aim of this study is to reveal the change in the understanding and interpretation of this scene described in Surat al-Baqara. With this, our aim will be to establish a healthy connection between our own period and the period when the verses were revealed, and to reveal the ways in which God's message was understood. In this respect, the work that will present us the data of the early period in the most robust way will be Taberi's tafsir work called *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîl-i âyi'l-Kur'an*. It is thought that the work will shed light on our research as it is the first voluminous narration work and presents all the narrations to us. The

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: caliskansafiye06@gmail.com ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0000-0000-0000

study is aimed at comparing the narrations mentioned in this work of Tabari with the narrations in the wise interpretations. It is seen that the questions and problems were the same in the early period and in the period when the wise interpretations developed afterwards. The difference is in the answers given to these questions or problems. As a result of the comparison; In the early period, it is seen that the verse was handled on the basis of limited, local and historical data. In the wise interpretations, it is seen that the verse is understood in a wider and universal framework.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Surah Al-Baqara, Hz. Adam, Caliphate.

Giriş

Allah'ın insanı, yeryüzünde bir halife kılması Kur'an'ın pek çok ayetinde zikredilmektedir.[1] Bu halifelik sürecinin bütünü ise Bakara Suresi 30. ayette anlatılmaktadır. Zikri geçen ayette Allah, meleklere yeryüzünde bir halife yaratacağı hususunu bildirmektedir. Bunun üzerine meleklerin bu bildiriye karşı sordukları soruları, şaşkınlıkları ve ardından Allah'ın meleklere hitaben her şeyi onlardan daha iyi bildiği dile getirilmektedir. Ayetin bizlere, insan alemi yaratılmadan önce melekler ve Allah arasında geçen bir sahneyi gözler önüne serdiği açıktır. Bu sahnenin Kur'an yoluyla anlatılması insanın yaratılmadan önceki kimliğini, akıbetini anlaması ve anlamlandırması açısından önem taşımaktadır. Bu ayetin kapsamını anlamak için birtakım sorular sormamız gerekebilir. Mesela; Meleklerin Allah'a soru sormaları nedir ve Allah'ın buna izin vermesi nasıl anlaşılmalıdır? Melekler halifenin kan dökeceğini nereden biliyorlardı? Halife nedir ve yeryüzünde bir halife yaratmak ne anlama gelmektedir? Halife kavramı erken dönemde ve günümüzde nasıl anlaşılmıştır, kapsamı ve sınırlılıkları nelerdir? Ayetin ve özelde halifelik kavramının erken dönem tefsir literatüründe anlama biçimleri ile dirayet tefsir literatüründeki yansımaları neler olmuştur? Ayette geçen ben bilirim siz bilmezsiniz ibaresi ile kastedilen nedir? Çalışma boyunca bu ve benzeri sorulara cevap aranacak, böylece ayetin bağlamı ve sunduğu sahne en şümullü şekilde anlamaya ve idrak edilmeye çalışılacaktır.

Amacımız, insanlığın tarihi serüveninde, Bakara Suresi 30. ayetin anlaşılması noktasında nasıl bir değişim geçirdiği üzerinde incelemeler ve gözlemler yapıp ortaya çıkan sonuçları gözler önüne sermektir.Bu minvalde bize ışık tutacak olan şey, ilk üç asırdaki rivayetlerin gözler önüne serildiği, bize kadar gelen haberlerin farklı varyantlarını orijinal şekliyle tarafsız sunan ve Kur'an ayetlerini en kapsamlı şekilde idrak edeceğimiz bir kaynaktır. Kuşkusuz bu kaynak Taberi'nin günümüze kadar gelen eseri *Camiu'l Beyan an Tefsiri ayi'l Kur'an'ı*dır. Taberi ile karşılaştırmasını yapacağımız eserler, Maturidi'nin *Tevilatu'l Kur'an*'ı Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ı ve Mevdudi'nin *Tefhimu'l Kur'an* adlı dirayet tefsirleridir.

1. Bakara Suresi 30. Ayet ve Müfessirlerin Yorumları

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنّ۪ي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَل۪يفَةًۜ قَالُٓوا اَتَجْعَلُ ف۪يهَا مَنْ يُفْسِدُ ف۪يهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَٓاءَۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۜ قَالَ اِنّ۪ٓي اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler. Allah da "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti.[2]

1.1. Meleklerin Allah'a Soru Sormaları Nedir ve Allah'ın Buna İzin Vermesi Nasıl Anlaşılmalıdır?

Müfessirlerin hepsi, Melekler nurdan yaratılmış ve yalnızca Allah'a itaat eden temiz ve günahsız varlıklar olmalarına rağmen, Allah'a hitaben, "Yeryüzünde kan döküp fesat çıkaracak birini mi yaratacaksın?" ibaresi üzerinde durmaktadırlar.

[1] El-Bakara Suresi 2/30; el-Enam Suresi 6/165; el-Araf Suresi 7/ 69,74, 129; Yunus Suresi 10/ 14, 73; en-Nur Suresi, 24/55; en-Neml Suresi 27/62; el-Fatır Suresi 35/39; Sad Suresi 38/26; el-Hadid Suresi 57/7.

[2] Kur'an Yolu (Erişim 28 Mayıs 2022), el-Bakara 1/30.

Taberi soruyu İbn Abbas'ın rivayetine dayanarak cevaplandırmaktadır. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre; iblis melekler arasındaydı. İblis'e Hîn ismi verilirdi.[3] Yeryüzünün ilk sakinleri cinlerdi, yeryüzünde fesat çıkartıp, kan dökmüşlerdi, Allah da başlarında İblis'in olduğu bir melek ordusunu yeryüzüne gönderdi ve cinler bu orduya yenildiler.[4] Taberi, bu rivayeti delil getirerek soruyu soran meleklerin gökyüzündeki melekler olmadığı İblis'in kabilesinden İblis'le birlikte savaşan melekler olduğunu ve bu cinlerin kan dökme vakasına bizatihi şahit olduklarını dile getirerek sorunun nedenini cevaplamış olmaktadır. Böylelikle bu rivayet ile, İblis'in kabilesinden olan meleklerin bu soruyu sordukları ifade edilip nurdan yaratılan melekler temize çıkarılmış olmaktadır.[5]

Meleklerin böyle bir soruyu sormalarına Allah'ın izin verdiğini aktaran rivayetlere Taberi karşı çıkmaktadır. Bunun sebebi ayetin zahirinde Allah'ın meleklere böyle bir soruyu sormalarına dair hüccet olacak bir ibarenin bulunmamasıdır. Müfessir, hüccetsiz görüşlerle Allah'ın kitabını tevil etmenin caiz olmadığını dile getirmektedir. [6] Ayrıca Taberi, meleklerin bu soruyu taaccüp için sorduklarını, Adem'in yaratılışındaki hikmeti anlamak maksadıyla böyle bir girişimde bulunduklarını savunmaktadır.[7]

Dilci müfessir Zemahşeri de meleklerin Allah'a soru sormaları hususunda şu görüşleri zikretmektedir. Meleklerin bu soruyu sorması ve almış oldukları cevabı duyup, onun daha yaratılmadan önce halife kılınmasındaki hikmeti öğrenmeleri murat edilmiş olabilir, böylece, hilafet vakti geldiğinde şüpheye düşüp itiraz etmekten korunmaları istenmiştir. Zikrettiği diğer bir görüşe göre; Allah Teâlâ'nın kullarına yaptıkları işlere girişmeden önce meşverette bulunmayı, içlerinden güvenilir ve akıllı, ileri görüşlü olanlara meseleleri arz etmelerini öğretmek maksadıya bu soruyu meleklere sordurtmuş olabilir."[8]

Maturidi bu soruya; iki görüşü aktararak cevap vermektedir. Birinci görüş: Bazı alimler meleklerin imtihan çerçevesinde günah işlemesini caiz görmüşlerdir. Çünkü imtihan içinde iyilik ve kötülük yapma ihtimallerini barındırmaktadır. Şayet melekler Allah'a itaat etme noktasında zorunlu olmuş olsalardı bu fiillerinden dolayı övülmeye layık olmazlardı."[9] İkinci görüş: Melekler Allah'a tesbih ve takdiste bulunmaları sebebiyle yaratıkların en değerlisi olduklarını zannediyorlardı. Bu soruyu sorarak kendileri varken neden başka bir varlığın yaratılacağına dair şaşkınlıklarını ifade etmiş olmaktadırlar.[10]

Mevdudi'ye göre, meleklerin Allah'a soru sormaları, itiraz değil taaccüp yani şaşkınlık ifade etmektedir. Melekler Allah'ı tesbih ve takdis ederken, tüm evreni temiz tutarken tamamen O'na itaat içerisindeyken başka bir canlıya ihtiyacın olmadığı noktasındaki şaşkınlıklarını dile getirmek istemektedirler.[11]

Müfessirlerin yorumlarına bakıldığında Taberi'nin İbn Abbas'tan rivayetle aktardığı görüşte, nurdan yaratılan günahsız melekleri aklamak için melek sınıfının ikiye ayrıldığı gözlemlenmektedir. Diğer müfessirlerin ise meleklerin sorusunu başka bir zaviyeden algılamakta olduğu görülmektedir. Hepsi meleklerin şaşkınlık ve merak içerisinde olduğu noktasında ortaktırlar. Bize göre bu sahnede Allah'ın bir halife yaratacağı bilgisini meleklere söyleyerek onları şahit tutma, kararını bildirerek meleklerin konumlarını kendilerine gösterme ve uluhiyetin azametini ortaya koyma durumu söz konusudur.

1.2. Melekler, Halifenin Kan Dökeceğini ve Fesat Çıkaracağını Nereden Biliyorlardı?

Taberi, bu konuda İbn Abbas'tan "Yeryüzünde cinlerin olduğu biliniyordu. Onların fesatlık çıkarıp kan döktükleri de vakidir. Bu sebeple melek ordusu başında İblis ile onları yenmek için

---

[3] Taberi, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmut Şakir (Beyrut: Dar-ı İbn Hazm, 2013), 1: 264.
[4] Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 1: 265.
[5] Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 1: 266.
[6] Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 1: 274.
[7] Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 1: 274.
[8] Zemahşeri, *Keşşaf,* çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1: 342.
[9] Maturidi, *Tevilat'ül Kur'an Tercümesi*, ed. Bekir Topaloğlu (Ankara: Ensar Yayınları, 2015), 1: 104.
[10] Maturidi, *Tevilat'ül Kur'an*, 1: 107.
[11] Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Ali Ünal vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 1: 62.

savaşmışlardı." Görüşünü aktarmaktadır. [12] Taberi, bu rivayeti baz alarak, soruyu soran meleklerin bu savaşan melekler olduğunu, bu sebeple Allah'a böyle bir soru sorduklarını dile getirmektedir. Yani, meleklerin bu soruyu sorması, şahit oldukları olayı -cinlerin yeryüzünde kan döküp fesat çıkarması- yeni yaratılacak halifeyle kıyaslamalarındandır. Meleklerin bu soruları, daha önce cinlerin yeryüzünde fesat ve bozgunculuk çıkarmasından dolayı, halifenin de aynı işleri yapabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Zemahşeri bu soruya cevap verirken birkaç ihtimal üzerinde durmaktadır: Melekler, insanın kan dökeceğini ve fesat çıkaracağı bilgisini Allah'ın bildirmesiyle ya da Levh-i Mahfuz'dan öğrenmişlerdir. Veya sadece meleklerin günahlardan korunmuş / masum varlıklar olduğunu, mahlukattan hiçbirinin bu nitelikte olmadığını biliyorlardır. Ya da meleklerden önce yeryüzünden yaşayan ve orada fesat çıkarmış olan diğer canlı türünü insana kıyaslamış olabilirler.[13]

Maturidi'nin bu soruya iki şekilde cevap verdiği görülmektedir. Birincisi; Allah meleklere yeryüzünde fesat çıkartabilecek ve kan dökebilecek özellikte birilerini yaratacağını haber verince Melekler de Allah'a hitaben, "Bizler, bizi yarattığın için sana övgü ve yüceltmede bulunurken, yeryüzünde sen onları yaratma lütfunda bulunmana rağmen, sana asi olacak, nankör birilerini mi yaratacaksın?" manasıdır.[14] İkincisi; buradaki soru nefiy değil ispat konumundadır. Yani gerçek manada bir soru değil, vakıanın kesinlikle mevcut olduğunu dile getirmektedir.[15]

Mevdudi'ye göre Melekler, kendileri Allah'a itaat edip tesbihte ve takdiste bulunurken, neden başka bir varlığa ihtiyaç duyulduğu üzerindeki şaşkınlıklarını dile getirmek için bu soruyu sormaktadırlar. Mevdudi, bunun bir itiraz sorusu olmadığını, yapılan işteki hikmeti anlamak amacıyla sorulmuş bir soru olduğunu dile getirmektedir.[16]

Bize göre; Allah bu sahne ile insanlara melekler üzerinden bir mesaj vermek istemektedir. Bu sebeple Allah, meleklere önceden böyle bir bilgiyi haber vermiş ya da melekler bu bilgiyi levhi mahfuzdan öğrenebilmişlerdir.

1.3. Halife nedir, halife kavramı ile ne kastedilmektedir? Kapsamı ve sınırlılıkları nelerdir?

Müfessirler, halife kelimesinin anlamının bir şeyin arkasından gelen manasında olduğunu dile getirmektedir.[17] Neye taalluk ettiği konusunda ise farklı görüşler sunmaktadırlar. Taberi'de, İbn Abbas ve İbn Mesud'dan gelen bir nakille halife; Allah'ın hükümlerini yerine getiren, adaletle hükmeden, Hz. Âdem ve sonradan gelen mümin idarecilerdir.[18] Hasan Basri'den gelen nakle göre, halife; Hz. Âdem'in çocuklarıdır. Her kavim bir öncekinden sonra gelmesi açısından birbirlerine halef olmaktadır.[19] Taberi'ye göre halife kelimesi ile kastedilen; müşriklerden sonra gelmesi sebebiyle Hz. Peygamberdir.[20]

Taberi bu ayetteki "arz" kelimesiyle kastedilen yerin Mekke olduğunu ileri süren bir görüşü de nakletmektedir. Bu görüşe göre, arz Mekke'den çoğalmıştır, kendisi ile ilk tavaf edilen yerdir, melekler orayı tavaf etmişlerdir. Hud, Salih, Şuayp peygamberlerin mezarları buradadır.[21] Taberi'de aktarılan bu görüşle, halifenin Hz. Peygamber olduğuna dair görüşünün paralel olduğu görülmektedir. Taberi'nin yeryüzü ile kastedilen yerin Mekke olduğu fikrini onayladığına dair açık bir görüşü olmasa da halife ve yeryüzü kelimelerine yerel manalar verdiği ortaya çıkmaktadır.

Diğer müfessirler arza özel bir anlam vermemekte, yeryüzü olarak anlamlandırmaktadırlar.

---

[12] Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 1: 265.
[13] Zemahşeri, *Keşşaf,* 1: 344.
[14] Maturidi, *Tevilat'ül Kur'an,* 1: 105.
[15] Maturidi, *Tevilat'ül Kur'an,* 1: 105-106.
[16] Mevdudi, *Tefhim'ul Kur'an,* 1: 62.
[17] Taberi, *Cami'ul Beyan*, 1: 261; Zemahşeri, Keşşaf, 1: 342.
[18] Taberi, *Cami'ul Beyan*, 1: 263.
[19] Taberi, *Cami'ul Beyan*, 1: 262.
[20] Taberi, *Cami'ul Beyan*, 1: 262.
[21] Taberi, *Cami'ul Beyan,* 1: 261.

Zemahşeri halife kelimesinin iki şekilde anlaşılabileceğini dile getirmektedir. Birincisi, Hz. Âdem ve zürriyetidir. İkincisi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi manasında olup Hz. Âdem ve diğer bütün peygamberlerdir.[22] Mevdudi'ye göre halife; kendisine otorite verilen, görevleri, Allah'ın yerine kullanan kişidir.[23]

Bu kavramla alakalı müfessirler farklı fikirler sunsalar da ortak olarak halife kelimesinin manası yeryüzünü imar eden, orada Allah'ın emirlerini yerine getiren itaatkâr olması beklenen, sorumluluk sahibi kimse ya da kimselere delalet etmektedir.

1.4. Yüce Allah'ın "Ben bilirim siz bilmezsiniz" ifadesi ile kastettiği nedir?

Taberi bu konuda İbn Abbas'ın şu rivayetini aktarmaktadır: Başında bir melek ordusuyla İblis cinleri yenip zafer kazanınca böbürlendi ve kibirlendi. Kendisinin kalbinde bir kibir ortaya çıktı. Bu durum üzerine Allah İblis'in kalbinde oluşan o kibri gördü ve bunun üzerine meleklerin sorusundan sonra Allah meleklere hitaben "Ben bilirim siz bilmezsiniz" dedi. Taberi buradaki bilinemeyecek olan şeyi, İblis'in kalbinde oluşan kibir olarak açıklamaktadır.[24] Diğer müfessirler bu ifadeyi farklı açıklamaktadırlar. Maturidi'ye göre; İblis'in gizlemekte olduğu isyan ile meleklerin izhar ettikleri taattir. Yani bununla Maturidi, yaratma gerçekleştikten sonra, sonrasında gerçekleşecek olan Hz Adem'e secde emri verilmesi[25] meselesinde, meleklerin Allah'a itaat edeceği ve İblis'in asi olacağı bilgisini bilemeyeceklerdir.[26]

Zemahşeri bu ibareyi şöyle açıklamaktadır: Sizin için gizli olan maslahatları ben bilirim manasındadır. Ayetin devamında gelen Hz. Adem'e isimlerin öğretilmesi[27] meselesini bu maslahatlar içerisinde anlamıştır.[28]

Mevdudi'ye göre; meleğin bilgisi kendi alanıyla sınırlıdır. İnsan ise eşyanın bilgisi noktasında meleklerden daha üstündür.[29] Mevdudi burada meleklerin sorularına karşılık onların yaratılış itibariyle insandan üstün olmadığını, bazı şeylerin altında yatan hikmetleri bilemeyeceklerini vurgulamaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Müfessirlerin Bakara Suresi 30. Ayetle ilgili bu yorumları bizleri birtakım çıkarımlara götürmektedir.

Taberi ve zikri geçen diğer müfessirler farklı dönemlerde yaşasalar da bu ayetle ilgili aynı soruları sormuşlardır. Farklılık, bu sorulara verilen cevaplardadır. Erken dönemde ayet incelenirken daha çok rivayetlere bağlı kalınarak ayetlere ve ayetler içerisindeki ibarelere anlamlar verilmiştir. Taberi, bu ayete dair açıklamalarının genelini, İbn Abbas, İbn Mesud ve Hasan el Basri'ye dayandırmış, o rivayetlerden kopmaksızın ayetleri değerlendirmiştir. Erken dönemde Bakara Suresi 30. ayete anlamlar verilirken ayetin arka planına dair yorum ve tevilleri kıssalara ya da hikayelere dayandırdıkları görülmektedir. Bu ayete ilişkin erken dönemde gayba dair -İblis'in melek ordusuyla cinlerle savaşması gibi- anlatımların ön plana çıktığı görülmektedir. Sayfaları aşan anlatımlarla ayet te'vil edilmeye çalışılmıştır. Görüşler de bu anlatımlara bağlı olarak şekillenmiştir. Anlatımların birbirlerinden ayrı düştüğü muhalif olduğu yerlerde, Taberi bu anlatımları ya birleştirmiş ya da muhalif yönlerini ortaya koymakla bir tercihe gitmiştir. Erken dönemde ayetin anlaşılması dirayet müfessirlerinin tevillerine nazaran Peygamber dönemine yakın olması sebebiyle halife kavramı ve O'nun etrafında gelişen olaylar yerel anlaşılmıştır. Yani, müfessirin ayeti anlarken, ayetin indiği yeri ve zamanı baz alması müfessirin anlayışını sınırlandırarak onu evrensel bir anlayıştan uzaklaştırmıştır.

---

[22] Zemahşeri, *Keşşaf,* 1: 342.
[23] Mevdudi, *Tefhim'ul Kur'an*, 1: 62.
[24] Taberi, *Cami'ul Beyan*, 1: 265.
[25] El-Bakara Suresi 2/34.
[26] Maturidi, *Tevilat'ul Kur'an*, 1: 108.
[27] El-Bakara Suresi 2/31.
[28] Zemahşeri, *Keşşaf,* 1: 344.
[29] Mevdudi, *Tefhim'ul Kur'an*, 1: 62.

Dirayet tefsirlerinde ise, bu ayetle ilgili rivayetler arasından seçim yapılacak olduysa, akli delillendirmelerle ve müfessirin kendi dünya görüşünü kullanarak tercihte bulunduğu söylenebilir. Ayetlerin daha genel çerçevede anlaşıldığı görülmektedir. Mesela; halife kavramı bu duruma örnek gösterilebilir. Taberi'ye göre, o dönemde müşriklerden sonra adaleti tesis edecek halife Hz. Peygamberdir. Bu kanaat o dönemle sınırlıdır. Fakat, günümüz tefsirlerinde halife tek bir kişi değil bütün insanlıktır. Hz. Âdem'den itibaren O'nun neslini sürdüren herkesi kapsar.

Taberi ayeti anlarken Peygamber dönemini baz aldığından dolayı ceale kelimesine "yapmak, kılmak" manası vermiştir. Çünkü yaratmak anlamı yapmak anlamından daha geniştir. Taberi'nin kelimeye "sayyera- kılmak" manasını vermesi bu anlayış ile bağdaşmaktadır.

Erken dönemde bu ayet genellikle "Halifenin kan dökmesi mümkün mü? Kan dökecek kimseler halife olabilir mi?" gibi diyalogda geçen ibareler üzerinden gitmektedir. Yani, anlatılan sahnenin içinde geçen olay örgüsüne yönelik sorular sorulmuştur. Dirayet tefsircileri ise, "Halife kimdir?" sorusu üzerinde durmaktadır. Sahnede anlatılan olayla bağlantıyı kesmeden kastedilen şey nedir bize verilmek istenen mesaj nedir gibi durumları cevaplamaya yönelik yorum yaptıkları görülmektedir.

Sonuç olarak; bu ayette bir yaratılış gerçeği gözler önüne serilmektedir. Bize göre ayette, Allah'ın tartışılmaz kudreti, sonsuz ilmi ve mevcudatın sahibi olduğuna bir atıf vardır. Allah bunu vahiy ile aktarmaktadır. Allah'ın meleklerin bu taaccübüne şaşkınlıklarına karşı, kendi kudretini ve sınırsız ilmini koymak istemesi, meleklerin her şeye haiz olamayacağını, yaratılıştaki hikmeti ancak Rabbin bilebileceği vurgusu yapılmaktadır.

Müfessirlerin yorumlarının tümü incelendiğinde Allah'ın burada melekler üzerinden insana bir şeyler öğretmek isteği yönünde bir yorumun ağır bastığını söylemek mümkündür: "Siz her şeyi bilemezsiniz, her şeyi bilen Allah'tır. Melekler sizin yaratılacağınızdaki hikmeti bilemediler. Siz de yegâne yaratıcının Allah olduğu gerçeğini unutmadan yaşayın. Size diğerlerinden birtakım üstünlükler verildi diye, bu nimetleri veren Rabbinize karşı asi olmayın. Yaratılışınızdaki üstün meziyetleri gördüğünüz gibi zayıflığınızı ve acizliğinizi de görün, Rabbinizi işlerinizde hep hatırlayın, iyi ve kötü sahip olduğunuz bütün her şey Allah'a aittir ve O'na döndürüleceksiniz."

Kaynakça

*Kur'an Yolu. Erişim 28 Mayıs 2022.*https://kuran.diyanet.gov.tr

Maturidi, Ebu Mansur. *Tevilat'ul Kur'an Tercümesi*. ed. Bekir Topaloğlu, 17 Cilt. Ankara: Ensar Yayınları, 2015.

Mevdudi, Ebu'l Âla. *Tefhim'ul Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Ali Ünal vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Taberi, İbn Cerir. *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîl-i âyi'l-Kur'ân.* thk. Mahmut Şakir, 15 Cilt. Beyrut: Dar-ı İbn Hazm, 2013.

Zemahşeri, Ebu'l Kasım. *El Keşşaf.* çev. Muhammed Coşkun, 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Kur'an-ı Kerim'de 'Şerh-i sadr' Kavramı

The Concept of 'Sharh-i sadr' in the Qur'an

Murat ÇEVİK*

Özet

Mekkeli müşrikler risaletin ilk yıllarında Hz. Peygamber'e ciddi bir muhalefet göstermiştir. Tevhit inancını ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen müşrikler hem Hz. Peygamber hem de Müslümanlar üzerinde ciddi baskılar kurmuştur. İnşirah suresi tahammülü zor ve müminleri derinden üzen bu tutum karşısında, Hz. Muhammed'i ve Müslümanları teselli etmek için nazil olan surelerdendir. Allah Teâlâ bu surenin ilk ayetinde Efendimiz'e hitaben "Senin kalbini açıp genişletmedik mi?" buyurmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğu bu ayetteki "kalbini açma" ifadesini Hz. Muhammed'in ruhen desteklenerek peygamberlik görevine hazırlanması şeklinde yorumlamıştır. Bazıları ise ifadeyi hakiki manasında ele almış; olayın cismani olarak bizzat yaşandığı, ayetin de buna işaret ettiği sonucuna varmışlardır. Bu görüşün sonucu olarak İnşirah suresinin ilk ayeti, (hadis kaynaklarında yer bulan) Efendimiz'in yaşadığı şerh-i sadr (şakk-ı sadr) olayının delillerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Çalışmamızda İnşirah suresinde yer alan ş-r-h kavramı ve şerh-i sadr olayı arasında bir bağlantı olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Çalışmamızın sonunda Kuran'daki ş-r-h kavramlarıyla manevi açıdan bir rahatlama, ferahlama kastedildiğini tespit ettik. Diğer bir deyişle; Kuran'da yer alan ş-r-h kavramlarıyla şerh-i sadr olayı arasında herhangi bir bağlantı bulamadık. Kuran'da beş farklı ayette yer alan ş-r-h kavramları içinde (bazı müfessirlerce) şerh-i sadr olayı ile bağlantılı olarak değerlendirilen tek ayet İnşirah suresi birinci ayettir. Bu duruma sebep olan kavramın geçtiği ayetler içinde yalnızca İnşirah suresinde Efendimiz'in bizzat muhatap alınmasıdır.

Bazı tefsir kaynaklarında İnşirah suresi tefsir edilirken şerh-i sadr rivayetlerine yer verilir. Bazı hadisçilerin şerh-i sadr olayını ele alırken İnşirah suresine de yer vermeleri zamanla bu açıklamaların tefsir kaynaklarına dâhil olmasına sebep olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şerh-i sadr, Kuran, Hz. Muhammed, İnşirah, Tefsir.

Abstract

In the first years of the prophecy, the Meccan polytheists, Hz. He showed serious opposition to the Prophet. Tawhid belief and Hz. The polytheists who do not accept the prophethood of Muhammad and Hz. He put serious pressure on both the Prophet and the Muslims. In the face of this attitude, which is hard to tolerate and deeply upsets the believers, Hz. It is one of the surahs that were revealed to comfort Muhammad and the Muslims. Addressing the Prophet in the first verse of this surah, Allah says, "Did we not open your heart and widen it?" he commands. The majority of commentators refer to the expression "open your heart" in this verse as Hz. He

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: cevik.murat@hbv.edu.tr

interpreted it as the spiritual support of Muhammad and his preparation for his prophetic mission. Others have taken the expression in its true sense; They concluded that the event was experienced bodily and that the verse indicates this. As a result of this view, the first verse of the chapter of Inshirah is accepted as one of the proofs of the Sharh-i Sadr (Shakk-i Sadr) event in which our Master (found in hadith sources) lived.

In our study, we tried to determine the existence of a connection between the concept of ş-r-h in the chapter of İnşirah and the event of şerh-i sadr. At the end of our study, we determined that the concepts of ş-r-h in the Qur'an meant spiritual relief and relief. In an other saying; We could not find any connection between the concepts of ş-r-h in the Qur'an and the sharh-i sadr event. Among the concepts of sh-r-h in five different verses of the Qur'an, the first verse of Surah Inshirah is the only verse that is considered (by some commentators) in connection with the commentary event. Among the verses in which the concept that causes this situation is mentioned, it is only in the chapter of Inshirah that our Prophet is personally addressed.

In some tafsir sources, the narrations of the sharh-i sadr are included while tafsiring the Surah Inshirah. It is thought that some hadith scholars include the chapter of Inshirah while dealing with the sharh-i sadr event, which over time caused these explanations to be included in the sources of tafsir.

Keywords: Sharh-i sadr, Quran, Hz. Muhammad, Inshirah, Tafsir.

Giriş

Hz. Muhammed ve müminler açısından peygamberliğin ilk yılları kötü muamele, baskı ve zulmün yaygın olduğu zor bir dönemdi. Müşriklerin Allah'ın gönderdiği yeni dine karşı takındığı olumsuz tavır ve Müslümanların maruz kaldığı işkenceler, Efendimiz'i derinden üzüyordu. Diğer taraftan Hz. Muhammed tebliği gerçekleştirememe veya eksik bırakma korkusu içindeydi. Bütün bu durumlar Efendimiz'i yıpratmış ve ruhunun daralmasına sebep olmuştur. Allah Teâlâ farklı ayetlerde Efendimiz'in bu tutumunu hatırlatarak onu uyarmaktadır. Hz. Muhammed'in yalnızca bir uyarıcı olduğu, inanmayanların tavrı karşısında kendini yıpratmaması gerektiği farklı ayetlerde hatırlatılır.[1] Hz. Muhammed ve Müslümanlar bu sıkıntıları yaşarken Allah onları teselli etmek için İnşirah suresini indirmiştir. Bu sure Efendimiz'in göğsünü açıp ferahlattık mesajı ile başlamıştır. Bu mesaj âlimler arasında farklı şekilde değerlendirilmiştir. Buna göre ayetteki "açma" ifadesi bazı âlimlerce hakiki anlamda bazılarına göre ise mecaz anlamda algılanmıştır.

Sekiz ayetten oluşan İnşirah suresi, Mekke döneminde Duha suresinden sonra inmiştir. Nüzul sırası açısından on ikinci sırada yer alan surenin Mekki olduğuna dair ittifak vardır. Üslup bakımından Duha suresi ile benzerlik gösteren bu sure bazılarına göre Duha suresinin devamı olarak kabul edilir. Tabiinden Tavus b. Keysan ve Ömer b. Abdilaziz'in Duha ve İnşirah surelerini, besmele ile ayırmadan bir rekâtta tek sure olarak okudukları rivayet edilir.[2] Ancak genel görüşe göre her ikisi de ayrı birer suredir. Nitekim bunlar tüm kıraatlerde farklı sure olarak okunmaktadır.

İnşirah suresi Hz. Peygambere yönelik "*Biz senin göğsünü açıp ferahlatmadık mı? Senin üzerinden ağır yükü kaldırmadık mı?"* ifadeleriyle başlar. Devamında "*Her zorlukla beraber bir kolaylık vardır"* ayeti iki kez tekrarlanır. Bu ayetlerle Efendimiz ve müminlerin karşılaştıkları engelleme ve zorlukların neticesinde bir kolaylığın olduğu, bu konuda Allah'a güvenmeleri gerektiği mesajı vurgulanır. Son bölümde Hz. Peygamber ve müminlerin görevlerinde yılgınlık göstermeden çalışmayı sürdürmeleri ve Allah'a bağlılıklarını devam ettirmeleri talep edilir.

Çalışmamızda İnşirah suresinden hareketle Kur'an-ı Kerim'de *şerh-i sadr* kavramı ele alınacaktır. İnşirah suresi birinci ayetin *şerh-i sadr (şakk-ı sadr)* olayı ile bağlantısı araştırılacaktır. Araştırmamızın özünü teşkil eden bu durumu doğru bir şekilde ifade edebilmek için çalışmamıza *"Kur'an-ı Kerim'de 'Şerh-i sadr' Kavramı*" başlığını uygun gördük. Çalışmamız boyunca hadis kaynaklarında anlatıldığı üzere, Efendimiz'in göğsünün cismani olarak yarılması durumunu ifade etmek için şakk-ı sadr ifadesi

[1] Kehf 18/6; Şu'arâ 26/3; Hud 11/12.

[2] Fahreddin Razi, *Mefatihu'l-Gayb* (Beyrut: Daru'l İhyaüt-Türasi el-Arabi, 1420), 32/205.

kullanılacaktır. Ruhen üzüntü ve sıkıntılardan kurtulmak ve kalbi ferahlatmak anlamını ifade etmek için "şerh-i sadr" kavramı tercih edilecektir. Çalışmamızda ayrıca farklı ayetlerde geçen ş-r-h kavramı ve anlamları ele alınacaktır. *Şerh-i Sadr* olayına dair açıklamaların tefsir literatürüne nasıl dâhil olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmamızda öncelikle *şerh-i sadr (şakk-ı sadr)* olayının mahiyeti, zamanı ve önemi açıklanacaktır. Sonrasında İnşirah suresi özelinde *"şerh-i sadr"* kavramı incelenecektir. Diğer ayetlerde yer alan ş-r-h kavramları ve anlamları değerlendirilecektir. Akabinde "ş-r-h" kavramının karşıtı olarak değerlendirebileceğimiz "d-y-k" ve "k-s-v" kavramları ele alınacaktır. Son olarak "ş-r-h" fiiliyle eş anlamlı olan "ş-k-k" fiilinin Kur'an'daki anlamları paylaşılacaktır.

1. Şerh-i Sadr (Şakk-ı Sadr) Olayı

Şerh kelimesinin anlamı et ve benzeri şeyleri yaymaktır.[3] *Şerh-i sadr,* şerh "açmak" ve sadr "göğüs" anlamına gelen kelimelerden oluşan bir terkiptir. *Şerh-i sadr* ifadesi göğsün ilahi bir nur, sükûnet ve huzurla genişlemesi demektir.[4] Bu ifade *"göğsün açılması"* anlamında olup Hz. Muhammed'in insani arzulardan uzaklaştırılıp üstün özelliklerle donatılması için Cebrail tarafından bir ameliyeye tabi tutulmasıdır.[5] Bu olay bazı kaynaklarda *şakk-ı sadr* şeklinde isimlendirilmektedir. Şakk kelimesi bir şeyde meydana gelen yarık anlamına gelir.[6]

Şerh-i sadr olayının nasıl meydana geldiğine dair siyer ve hadis kaynaklarında farklı rivâyetlere rastlanır.[7] Rivâyetlerin ortak noktası, Cebrail'in (veya insan şekline giren iki meleğin) Hz. Peygamber'in yanına gelerek göğsünü yarması, kalbinden kan pıhtısı aldıktan sonra kalbini yıkaması ve (yerine koyarak) göğsünü kapamasıdır.[8] Şah Veliyyullah ed-Dihlevi'ye göre misal âlemi ile şehadet âlemi arasında gerçekleşen şerh-i sadr olayı: *"Göğsün yarılıp imanla doldurulması, melekî nurların üstün gelmesi, beşerî duyguların zayıflatılması ve kalp yapısının mukaddes âlemden gelecek feyizleri için hazır hale getirilmesi"*[9] demektir.

Şerh-i sadr olayının zamanına dair rivâyetlerde farklı bilgiler mevcuttur. Bazı rivâyetler Hz. Muhammed'in sütannesi Halime'nin yanında bulunduğu dört-beş yaşlarını işaret etmektedir. Diğer rivâyetler bu olayın İsra gecesinde yahut ilk vahiy aldığı sırada Hira'da meydana geldiğini ifade etmektedir. Efendimiz'in çocukluğu ve isra gecesi ile ilgili rivâyetler (hadis tenkidi açısından) muteber kabul edilir. Söz konusu rivayetler bu olayın tekerrür etmiş olabileceğini akıllara getirmektedir.

Âlimler şerh-i sadr olayını ruhani ve cismani olarak iki farklı şekilde algılamışlardır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Resulüllah'ın kalbini iman, hakikat ve hikmetle doldurma anlamında ruhani şerhe dair âlimlerin ittifak ettiğini ancak cismani anlamda göğsün yarılması olayının tartışmalı olduğunu belirtir. Razi, Kurtubi, Beydavi ve Ebu Hayyan gibi bazı müfessirler İnşirah suresi ilk ayetindeki *"Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?"* ifadesinin yorumlarken, cismani şerh (şakk-ı sadr)'e dair rivayet ve görüşleri paylaşırlar. Ebu Hayyan (kendisi bu görüşte olmamasına rağmen) İbn Abbas'tan nakille "B*u ayet Efendimiz'in küçükken göğsünün yarıldığına işaret etmektedir"* rivayetini aktarır. Adı geçen müfessirler bu ayeti cismani şerh olarak yorumlamamış olsalar da şakk-ı sadr rivayetlerini paylaşmaktan geri durmamışlardır. Cumhurun görüşüne göre bu ayet, Efendimiz'in ruhen ilim ve hikmetle zenginleştirilmesini ve kalbinin ferahlatılmasını anlatmaktadır.

---

[3] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Daru'l Kalem, 1412), 449.
[4] el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân,* 449.
[5] Erdinç Ahatlı, "Şakk-ı Sadr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Mayıs 2022).
[6] el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân,* 459.
[7] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ* (Kahire: Matbaatü İsa el-Baki el-Halebi, 1955), 1/147-151; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (S. Arabistan: Daru'l-Muğni, 2000), 1/163; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Dimeşk: Daru'l-İbni Kesir, 1993), 1/135.
[8] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Müessesetü'r-Risale, 1421), 35/181; Müslim, "Îmân", 261, 265.
[9] Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Ḥüccetullāhi'l-bâliġa* (Thk. Seyyid Sabık) (Beyrut: Daru'l Ceyl, 2005), 2/320.

2. Kur'an-ı Kerim'de "شرح " (ş-r-h) ve "الصدر " (s-d-r) Kavramları

2.1. İnşirah Suresi'nde "شرح " (ş-r-h) ve "الصدر "(s-d-r) Kavramları

Kuran-ı Kerim'de şerh ve sadr kavramaları beş farklı ayette birlikte kullanılır.[10] Bu ayetlerden sadece İnşirah suresinin ilk ayeti bazı müfessirler tarafından (cismani anlamda) şakk-ı sadr olayıyla bağlantılı olarak değerlendirilmiştir. İnşirah suresi dışındaki ayetlerin konusu ve bağlamı tamamen farklı olduğu için bu ayetler şakk-ı sadr olayı ile bağlantılı olarak düşünülmemiştir. Nitekim şerh-i sadr kavramı (hadis rivâyetlerinde anlatıldığı gibi) cismani şerh anlamında hiçbir ayette yer almamaktadır. Bazı müfessirler tarafından cismani şerh anlamında yorumlanan tek ayet İnşirah suresinin ilk ayetidir. Çünkü İnşirah suresinde muhatap doğrudan sevgili Peygamberimizdir.

اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَۙ

"Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?"[11]

İnşirah suresi Mekke döneminde Duha suresinden sonra inmiştir. Nübüvvetin ilk yıllarında Hz. Peygamber ve Müslümanların maruz kaldığı sıkıntılar karşısında, onları teselli etmek için inmiştir. Ayrıca müşriklerin fakir müminleri ayıplaması nedeniyle indiğini söyleyenler de vardır.

İnşirah suresi ilk ayetine dair iki görüş vardır. Bunlardan birine göre: Bu ayet Hz. Peygamber'in ruhen ilim ve hikmetle zenginleştirildiğini, üzüntü ve sıkıntılarından kurtarılarak kalbinin ferahlatıldığını ifade etmektedir.[12] Diğer görüşe göre; bu ayet Hz. Peygamber'in Cebrail tarafından göğsünün yarılarak kalbinin çıkarılması, zemzem suyu ile yıkandıktan sonra ilim ve hikmetle doldurularak tekrar yerine konmasına işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in göğsünün cismani olarak yarılmasına şakk-ı sadr denildiğini daha önce belirtmiştik. Bazı müfessirler İnşirah suresindeki "göğsünü açma" ifadesini açıklarken, şakk-ı sadr olayına dair rivâyetler paylaşır. Vahidi, Razi, Kurtubi, İbn Kesir, Beydavi ve Bursevi gibi âlimler bu yönde rivâyet paylaşan âlimlerden bazılarıdır. Bu müfessirler ayeti bu meyanda algılamamış olsalar da Kelbi ve Malik b. Sa'saa'dan aktarılan şakk-ı sadr'a dair rivâyetlere yer vermişlerdir. Ebu Hayyan İbn Abbas'tan nakille şu bilgileri paylaşır: Bu ayet Efendimiz'in göğsünün küçükken Cebrail tarafından yarıldığına (şakk-ı sadr'a) işaret etmektedir.[13]

İnşirah suresinde doğrudan Hz. Peygamber'in muhatap alınması, siyer-hadis kaynakların şakk-ı sadr olayından bahsedilmesi, bazı muhaddislerin bu ayetin tefsirinde şakk-ı sadr rivayetlerine yer vermeleri bu açıklamaların tefsir kaynaklarına dâhil olmasına sebep olmuş olmalıdır. İbn Abbas, Kelbi ve Malik b. Sa'saa'dan aktarılan rivayetler bazı müfessirleri etkilemiş olsa da bu konuda bir ittifak söz konusu değildir. Hatta tefsircilerin çoğunluğuna göre İnşirah suresinde cismani anlamda bir göğüs açmadan ziyade ruhani olarak kalbin rahatlaması ve göğsün ferahlaması kastedilmektedir. Onlara göre bu ayet: kalbini iman, peygamberlik ve hikmetle açıp genişletmedik mi? Yani biz ilim ve tevhitle göğsünü açarak seni peygamberliğe (vahye) hazırlamadık mı? anlamına gelmektedir.[14]

Kur'an-ı Kerimde, "şerh" ve "sadr" kavramaları (bu ayette olduğu gibi) bazen birlikte bazen de farklı ayetlerde geçmektedir. Konunun daha doğru anlaşılabilmesi için bu kelimelerin diğer ayetlerdeki anlamlarına göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Müfessirlerin tartışmaları şerh kelimesi ve anlamı üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu sebeple ele aldığımız ayetlerde şerh kelimesinin karşıtı olan durumlar ve bu durumları ifade etmek için tercih edilen kelimelere değineceğimizi belirtelim. Bu bağlamda inceleyeceğimiz iki kavram karşımıza çıkmaktadır: Bunlar "و -س -ق " ve "ض- ي -ق" kavramlarıdır.

[10] En'âm 6/125; Nahl 16/106; Taha 20/25; Zümer 39/22; İnşirah 94/1.

[11] İnşirah 94/1.

[12] M. Kâmil Yaşaroğlu, "İnşirah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Mayıs 2022).

[13] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥrü'l-Muḥîṭ* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420), 10/499.

[14] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısri, 1384) 20/104; İbn Atiyye, *el-Muharrerul-Veciz* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l- İlmiye, 1422), 5/496.

2.2. Diğer Surelerde "شرح" (ş-r-h) Kavramı

Bu kelimenin anlamı et ve benzeri şeyleri yaymaktır.[15] Müşkil bir ifadenin şerhi demek ise o ifadeyi açıklamak ve gizli manalarını ortaya çıkarmak demektir.[16] Bu kelime fiil olarak Kur'an-ı Kerim'de beş yerde geçmektedir.[17] Kelimenin meallere yansıyan anlamları*; açma, genişletme, gönlünü açma ve yayma'*dır. "Ş-r-h" kelimesi Kur'an'da hem İslam hem de küfür kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır.

1. Gönül açma anlamında ş-r-h:

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيمَانِه۪ٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظ۪يمٌ

"Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse –kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka- kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük bir azap vardır.[18]

Bu ayetin sebebi nüzulü olarak aktarılan olay şöyledir: Kureyşli kâfirler Efendimiz'e iman eden müminleri dinlerinden döndürmek istediler. Amaçları mümin olmayı düşünenlere engel olmak ve kendi aleyhlerine olacak bir güç dengesi değişikliğine izin vermemekti. Müslümanlara eziyet etmeye başladılar. Eziyet görenlerin arasında Ammar ve ailesi de vardı. Ammar'ın annesi Sümeyye ve babası Yasir Kureyşlilerin işkence etmesine rağmen onların istediğini yapmadılar. Müşriklerin söylemelerini istediği inkâr içerikli cümleleri tüm baskı ve işkencelere rağmen söylemediler. Bu nedenle şehit edildiler. Böylece Sümeyye ve Yasir İslam'ın ilk şehitleri oldu. Benzer işkenceler Ammar'a da yapıldı. İşkencelere dayanamayan Ammar (imanlı olduğu halde) onların istediği cümleleri söylemek zorunda kaldı. Durum Efendimiz'e haber verildiğinde O, Ammar'ın mümin olduğunu belirtmiştir. Ayeti kerime bu olay üzerine inmiş ve tehdit altında söylemek zorunda kalınan kötü sözlerin müminlerin imanlarına zarar vermeyeceğini belirtilmiştir.

Ş-r-h kelimesinin aynı anlamda kullanıldığı bir başka ayet Zümer suresindedir. Ancak yukarıdaki ayette (Nahl 16/106) *"küfr"* kelimesiyle kullanılan ş-r-h kavram, bu ayette *"İslam"* kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır:

اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُورٍ مِنْ رَبِّه۪ۜ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللّٰهِۜ اُو۬لٰٓئِكَ ف۪ي ضَلَالٍ مُب۪ينٍ

"*Allah kimin gönlünü İslam'a açmışsa o, Rabbinden bir nur üzere değil midir? Allah'ı anma konusunda kalpleri katılaşmış olanlara yazıklar olsun! İşte bunlar apaçık bir sapıklık içindedirler."*[19]

2. Genişletme anlamında ş-r-h:

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ ل۪ي صَدْر۪يۙ وَيَسِّرْ ل۪ٓي اَمْر۪ي

"Musa: Rabbim! dedi, yüreğime genişlik ver. İşimi bana kolaylaştır."[20]

Allah Teâlâ Hz. Musa'yı Firavun'u uyarmakla görevlendirmişti. Üstlenmiş olduğu görevin önemi ve sorumluluğu nedeniyle kaygılanan Musa (a.s.) Yüce Allah'tan yüreğinin genişlemesini, işinin kolaylaşmasını ve yanına Harun'un (a.s.) verilmesini talep etmiştir. Bu ayette ş-r-h fiili yüreğin kaygı, korku ve telaştan uzak tutularak huzur bulması ve teskin olması anlamındadır.

Hz. Musa (a.s.)'nın Firavun ve kavmine gitme olayını anlatan başka bir ayet Şuara suresinde bulunur:

"… Musa şöyle dedi: Beni yalancılıkla suçlamalarından korkuyorum. (Bu durumda) benim içim daralır dilim dönmez; onun için Harun'a da elçilik ver."[21]

[15] el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 449.
[16] el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 449.
[17] En'âm 6/125; Nahl 16/106; Taha 20/25; Zümer 39/22; İnşirah 94/1.
[18] Nahl 16/106.
[19] Zümer 39/22.
[20] Taha 20/25-26.
[21] Şuara 26/12-13.

Musa (a.s.) Firavun'u uyarmaya gitmeden (onun ve kavminin vereceği olumsuz tepkiyle karşılaşmadan) önce *"...yüreğime genişlik ver"* diye dua etmişti. Bu ifadeler Taha suresinde yer almaktaydı. Bu surede (Şuara) ise Firavun ve kavminin kendini yalanlamaları halinde yaşanabilecek olumsuz bir tablodan bahsedilmektedir. Hz. Musa'nın görevini yapmaya engel olan bu durum O'nun içinin daralmasıdır. Başka bir ifadeyle ş-r-h fiiliyle anlatılan genişlik-ferahlık durumunun zıddı, iç daralması olarak ifade edilmiştir. Bu daralma d-y-k fiiliyle anlatılmıştır. Hal böyleyken d-y-k fiilin diğer ayetlerdeki anlamlarına göz atmanın ş-r-h kavramının doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu kavramı ileride ayrı bir başlık altında ele alacağız.

2.3. Diğer surelerde "الصدر " (s-d-r) Kavramı

"صدر" göğüs anlamında kullanılan bir kelime olup çoğulu "صدور" olarak gelir. Kur'an-ı Kerim'de de bu anlamda kullanılmıştır. Sadr kavramı ikisi fiil,[22] kırk dördü isim[23] olmak üzere kırk altı yerde geçmektedir. Meallerde bu kelimenin *göğüs, kalp, sine, yürek, ruh ve gönül* şeklinde Türkçeye çevrildiğini görmekteyiz. Kavramın geçtiği ayetlerden bazıları şunlardır:

1. Kalp anlamında sadr:

كِتَابٌ اُنْزِلَ اِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فٖي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنْذِرَ بِهٖ وَذِكْرٰى لِلْمُؤْمِنٖينَ

"(Bu) kendisiyle insanları uyarman, inananlara öğüt vermen için sana indirilen bir kitaptır. Artık bu hususta kalbinde bir şüphe bulunmasın."[24]

2. Can anlamında sadr:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّكَ يَضٖيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَۙ

"Onların söyledikleri yüzünden senin canın sıkıldığını elbette biliyoruz."[25]

3. Gönül anlamında sadr:

وَلَكُمْ فٖيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فٖي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَۜ

"(Hayvanlarda) sizin için nice faydalar vardır. Gönüllerinizdeki bir arzuya onlara binerek ulaşırsınız. Onların ve gemilerin sayesinde taşınırsınız."[26]

Paylaştığımız ayetlerde görüldüğü üzere s-d-r kavramı *kalp can, gönül ve göğüs* gibi anlamlarda kullanılan bir kelimedir. *"şerh-i sadr"* ifadesindeki sadr ise göğüs anlamında kullanılmıştır.

Kuran-ı Kerim'de ş-r-h kavramı bölümünde bahsetmiş olduğumuz gibi Şuara suresi on üçüncü ayette Hz. Musa, Firavun karşısında yaşanabilecek kötü bir olayı anlatırken şöyle demişti:

قَالَ رَبِّ اِنّٖي اَخَافُ اَنْ يُكَذِّبُونِۜ وَيَضٖيقُ صَدْرٖي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانٖي فَاَرْسِلْ اِلٰى هٰرُونَ

"… (Musa) şöyle dedi: Beni yalancılıkla suçlamalarından korkuyorum. Bu durumda benim içim daralır dilim dönmez; onun için Harun'a da elçilik ver."

Bu ayette Musa (a.s.)'ın yüreğime genişlik (ş-r-h) ver diye dua etmesine neden olan olumsuz durum d-y-k kavramıyla ifade edilir. Bu sebeple d-y-k kavramını bilmenin, ş-r-h kavramının anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

3. Ş-r-h Kavramının Zıddı Olarak D-y-k Kavramı

"ض- ي- ق" kökünden türemiş kelimeler Kur'an- Kerim'de on üç yerde geçmektedir. Bu kökten türemiş olan "ضيق " kelimesi *genişliğin zıddı anlamında olup fakirlik, cimrilik, üzüntü* vb. hususları anlatmak için kullanılır.[27] Ayet-i Kerimelerde geçen "ضيق " kelimesi meallerde *Can sıkma, kalbine*

[22] Kasas 28/23; Zilzal 99/6.
[23] Ali İmran 3/29; Yunus 10/57; Ankebut 29/10; Nas 114/5.
[24] Araf 7/2.
[25] Hicr 15/97.
[26] Mü'min 40/80.
[27] el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 627.

darlık verme ve kalbi sıkma anlamlarıyla yer almaktadır. Kelime sadr kelimesiyle kullanıldığında *iç daralması, darlanma, kaygı duyma* gibi anlamlarla Türkçeye çevrilmiştir.

1. Kalbe darlık verme anlamında d-y-k*:*

فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِۚ وَمَنْ يُرِدْ اَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَٓاءِۜ كَذٰلِكَ يَجْعَلُ اللّٰهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذ۪ينَ لَا يُؤْمِنُونَ

"Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar; kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık verir. Allah inanmayanların üstüne böyle murdarlık verir."[28]

2. Can sıkılması anlamında d-y-k:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّكَ يَض۪يقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَۙ

"Onların söyledikleri yüzünden senin canın sıkıldığını and olsun biliyoruz."[29]

Hz. Peygamber müşriklerin kaba, inatçı ve inkârcı tutumlarına karşı tebliğ görevini tam olarak yapmaya çalışmıştır. Ancak (bir insan olması bakımından) inanmayanların kendisine şair, büyücü, mecnun gibi sözler söylemeleri ve iman etmemeleri nedeniyle Efendimiz canını sıkmaktaydı. Ayet-i kerime Efendimiz'in bu hali يَضِيق kelimesi kullanılarak anlatılmıştır.

3. Ruhun daralması anlamında d-y-k:

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحٰٓى اِلَيْكَ وَضَٓائِقٌ بِه۪ صَدْرُكَ اَنْ يَقُولُوا لَوْلَٓا اُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ اَوْ جَٓاءَ مَعَهُ مَلَكٌۜ اِنَّمَٓا اَنْتَ نَذ۪يرٌۜ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَك۪يلٌۜ

> *"Belki de sen (müşriklerin:) 'Ona (gökten) bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi!' demelerinden ötürü sana vahyolunan âyetlerin bir kısmını (duyurmayı) terk edeceksin ve bu yüzden ruhun daralacaktır. (İyi bil ki) sen ancak bir uyarıcısın. Allah her şeye vekildir."*[30]

Müşrikler Efendimiz'den zaman zaman gökten bir hazine indirmesi veya kendilerine bir melek gelmesi gibi mucizeler isterlerdi. Müşriklerin inkârcı-inatçı tavrı yüzünden Efendimiz çok üzülür ve ruhu daralırdı. Çünkü onlar, istedikleri mucizeler gerçekleşse dahi "bu bir büyüdür" diyerek yine iman etmiyorlardı. Yüce Allah bu ayette Efendimiz'e, bazı insanlar iman etmedi diye kendini üzmemesi gerektiğini, kendisine düşen görevin sadece uyarmak olduğunu hatırlatıyor. Bu ayette insanın rahat olmaması ve ruhunun daralması durumunu ifade etmek için "ضَٓائِقٌ" kelimesi "صَدْرُ" kelimesi birlikte kullanılmıştır. Kelimenin bu anlamını ş-r-h kavramının zıttı olarak değerlendirmek mümkündür.

4. Kaygı duyma anlamında d-y-k:

وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ اِلَّا بِاللّٰهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ ف۪ي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ

"Sen sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı iledir. Onlardan dolayı kederlenme; kurmakta oldukları tuzaktan kaygı duyma!"[31]

Bu ayette Yüce Allah, Efendimiz'in kendine kurulan tuzaklar konusunda kaygılanmamasını "ضَيْقٍ" kelimesi ile ifade etmiştir.

5. Dar gelme (olma) anlamında d-y-k:

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ ف۪ي مَوَاطِنَ كَث۪يرَةٍۙ وَيَوْمَ حُنَيْنٍۙ اِذْ اَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْـٔاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِر۪ينَۚ

"Andolsun ki Allah, birçok yerde (savaş alanlarında) ve Huneyn savaşında size yardım etmişti. Hani çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat sizi hezimete uğramaktan kurtaramamıştı. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti, sonunda (bozularak) gerisin geri dönmüştünüz"[32]

---

[28] En'am 6/125.
[29] Hicr 15/104.
[30] Hud 11/12.
[31] Nahl 16/127.
[32] Tevbe 9/25.

Müminlerin Huneyn savaşında (düştükleri zor durum neticesinde) hissettikleri duygular "ضيق" kökünden bir fiille anlatılmıştır. Kelimenin aynı anlamda kullanıldığı Tevbe suresindeki başka bir ayet şudur:

وَعَلَى الثَّلٰثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُواۜ حَتّٰى اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا اَنْ لَا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّا اِلَيْهِۜ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُواۜ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

"Ve (seferden) geri bırakılan üç kişinin de (tevbelerini) kabul etti. Yeryüzü tüm genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları onları sıktıkça sıkmıştı..."[33]

Tebük seferine katılmayanlar arasında Kâ'b b. Mâlik, Mürâre b. Rebî' ve Hilâl b. Ümeyye adlı sahabeler vardı. Bu sahabeler sefere katılmadıkları için pişman olmuşlardı. Bu sebeple büyük bir üzüntü içindeydiler. Bu sahabelerin vicdanen rahat olmaması, göğüslerinin sıkışması durumu bu ayette "ضيق" kökünden bir fiil kullanılarak anlatılmıştır. Söz konusu durum sahabelerin göğüslerinin (kalplerinin) rahat-ferah olmama halidir. Buradan hareketle ş-r-h ve d-y-k kavramlarının birbirine zıt iki durumu ifade etmek için (karşıt anlamda) kullanıldığı açıkça görülmektedir.

Buraya kadar paylaştığımız ayetlerden anlaşılacağı üzere d-y-k kavramı *insanın sıkıntıya düşmesini, kaygı duymasını ve ruhunun daralmasını* ifade etmektedir. Bahsedilen tüm bu anlamlar ş-r-h kavramının karşıtı olarak değerlendirilebilir. Çünkü ş-r-h kavramını *insanın rahatlaması, huzur bulması, gönlünün ferahlaması* manasına gelmektedir. Nitekim En'âm suresinin 125. ayetinde "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar; kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık verir…"* cümlesinde bu iki kelime zıt durumları ifade etmek için kullanılır.

Bu noktadan hareketle İnşirah suresindeki ş-r-h kavramıyla Efendimiz'in göğsünün ferahlatılması, rahatlatılması kastedilmiş olmalıdır. Başka bir deyişle, göğsün açılması ifadesiyle göğsün manevi açıdan yumuşaması, tevhide ve nübüvvete açılması kastedildiğini düşünmekteyiz. Çünkü Allah Teâlâ, ş-r-h kavramını kullandığı hiçbir yerde, göğsün cismani açıdan yarılması ve açılmasını kastetmemiştir. Bilakis ş-r-h kavramı göğsün manevi olarak (ruhen) rahatlaması ve ferahlaması için (gönlünü) açma anlamında kullanılmıştır. İnşirah suresinde de bu manada kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple İnşirah suresini Şakk-ı sadr olayı ile ilişkilendirmek kanaatimizce isabetli bir yorum değildir.

Kur'an-ı Kerim'de d-y-k kavramıyla benzer anlamlarda kullanılan kelimelerden bir başkası "k-s-v" dir. Bu kavramın Kur'an'daki anlamlarını bilmenin ş-r-h kavramını doğru anlamaya yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

4. Ş-r-h Kavramının Zıddı Olarak K-S-V Kavramı

K-s-v kökünden türemiş kelimeler Kur'an-ı Kerim'de yedi yerde geçmektedir.[34] Bu kavram *(gerçeği dikkate almaması, görememesi anlamında) kalbin katılaşması* demektir.[35] Kavramın yer aldığı ayetlerden bazıları şunlardır:

1.

اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُورٍ مِنْ رَبِّهِۜ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللّٰهِۜ اُولٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

"Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı? Allah'ı anma konusunda kalpleri katılaşmış olanlara ise çok yazık! Onlar apaçık bir sapkınlık içindedirler."[36]

2.

اَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّۙ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْاَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْۜ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

[33] Tevbe 9/118.
[34] Bakara 2/74; En'âm 6/43; Maide 5/13; Hac 22/53; Zümer 39/22; Hadid 57/16.
[35] İsfahani, *Müfredat*, 846.
[36] Zümer 39/22.

"İman edenlerin, Allah'ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilmiş ve üzerlerinden uzun zaman geçip kalpleri katılaşmış kimseler gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu yoldan çıkmışlardır."[37]

3.

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةًۚ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِۙ وَنَسُوا حَظّاً مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِۚ

"Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular."[38]

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةًۜ

"Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır…"[39]

4.

فَلَوْلَٓا اِذْ جَٓاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلٰكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

"Hiç olmazsa kendilerine tarafımızdan bir sıkıntı geldiğinde içten bir niyazda bulunsalardı! Fakat kalpleri iyice katılaştı; şeytan da onlara yaptıklarını şirin gösterdi."[40]

Yukarıda paylaştığımız ayetlerden anlaşılacağı üzere Kuran-ı Kerim'de, kişinin gerçeklere duyarsız kalması ve bunun sonucunda kalbin katılaşması "k-s-v" kavramıyla ifade edilmiştir. Bu kalp katılığı, kişinin sapkınlığa düşmesine sebep olmaktadır. Ş-r-h kavramı ise bu kavramın zıddı olarak düşünülebilir. Çünkü ş-r-h (İnşirah suresindeki anlamıyla) gönlünü gerçek bilgiye açma, kalbini iman ilim ve hikmete açma anlamına gelmektedir.[41]

Ş-r-h kavramı açmak manasında kullanılmış olsa da Kur'an'da bir şeyin cismani olarak ikiye bölünmesini ve yarılmasını ifade etmek için başka kelimeler tercih edilir. Bunlardan biri ş-k-k kavramıdır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu kavramın kullanıldığı ayetlerden birkaçını paylaşalım.

5. Kur'an-ı Kerim'de Ş-K-K Kavramı

Bu kavram Kur'an-ı Kerimde yirmi sekiz defa geçmektedir. Ayetlerde kullanılan ş-k-k kelimesi (fiil olarak) bir şeyin çatlayıp bölünmesi, ikiye ayrılması veya yarılması anlamlarında kullanılmıştır. Bu kelime bir şeyde meydana gelen yarık anlamındadır.[42] Bu anlamda kullanıldığı ayetlerden bazıları şunlardır:

1.

اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ

"Vakit yaklaştı ve ay yarıldı."[43]

2.

اِذَا السَّمَٓاءُ انْشَقَّتْۙ

"Gök yarıldığında ve rabbine boyun eğip gerekeni yaptığında;"[44]

3.

ثُمَّ شَقَقْنَا الْاَرْضَ شَقاًّۙ

---

37 Hadid 57/16.
38 Maide 5/13.
39 Bakara 2/74.
40 En'âm 6/43.
41 el-Begavi, *Meʿâlimü't-tenzîl*, (Daru't-Tayyibati lin-neşri ve'-Tevzii,1417), 8/463.
42 İsfahani, *Müfredat*, 557.
43 Kamer 54/1.
44 İnşikak 84/1.

“Sonra toprağı uygun şekilde yardık.”[45]

4.

وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَٓاءُۜ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِۜ

“Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fışkırır; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer.”[46]

Paylaştığımız ayetlerden de anlaşılacağı üzere, bu fiil bir şeyin ikiye bölünmesi, yarılması anlamına gelmektedir. İnşirah suresinde bu kelime yerine, ş-r-h fiili tercih edilmiştir. Bu durum cismani anlamda bir göğüs yarılması (Şakk-ı Sadr) değil manevi anlamda bir gönül ferahlığından bahsedildiğini göstermektedir. İnşirah suresinde geçen göğsün açılmasından maksat göğsün imana, nübüvvete, hidâyete açılmasıdır.

Sonuç

Hadis ve siyer kaynaklarında yer alan bilgilere göre şerh-i sadr ya da diğer adıyla şakk-ı sadr Hz. Muhammed’in üstün niteliklerle bezenmesi ve beşerî isteklerinin yok edilmesi için cismen yaşadığı, mucizevi bir olaydır. Çalışmamızda Kur’an-ı Kerim’de kullanılan şerh ve sadr kavramlarıyla bu olay arasındaki bağlantıyı inceledik. Buna göre bu olayın hadis ve siyer kaynaklarında yer aldığı şekliyle Kur’an’ı Kerim’de doğrudan anlatıldığını söylemek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle Kur’an’da kullanılan şerh-i sadr ifadesi, cismani anlamda bir şakk-ı sadr olayını anlatmamaktadır. Bazı tefsir kaynaklarında bu olayla bağlantılı olarak değerlendirilen tek ayet İnşirah suresinin ilk ayetidir. Açmak ve yaymak anlamına gelen “şerh” kelimesi İnşirah suresi ve diğer ayetlerde, göğsün ilahi bir nur, sükûnet ve huzurla genişlemesi, gönlün açılması anlamında kullanılmaktadır. İnşirah suresindeki göğsünü açma ifadesinden sonra gelen ayetlerde *“Belini büken ağır yükü senden alıp atmadık mı? Senin ismini ve şânını yüceltmedik mi?”* buyrulmakta, bu ayetlerden göğsün manevi anlamda açılmasının, ferahlamasının kastedildiği anlaşılmaktadır. Şerh ve sadr kelimelerinin bu anlamda birlikte kullanıldığı başka ayetler de mevcuttur. Ayet-i kerimelerde şerh kelimesi bazen İslam, bazen de küfr ile birlikte kullanılmış, sadr kelimesiyle de göğüs, kalp, yürek ve sîne kastedilmiştir.

Şerh kelimesinin geçtiği ayetlerde karşıt durumları ifade etmek için “d-y-k” ve “k-s-v” kavramları kullanılmıştır. “d-y-k” kelimesi; *can sıkılması, kalbe darlık verme ve kalbi sıkma* anlamlarına gelen bir kavramdır. “k-s-v” ise *kalbin katılaşması* hakkında kullanılan bir kelimedir. Ş-r-h kavramının (manevi açıdan) gönül ferahlığı anlamında geçtiği ayetlerde karşıt durumları ifade etmek için “d-y-k” ve “k-s-v” kavramlarının kullanılmış olması, Kur’an-ı Kerim’de kullanılan ş-r-h kavramının anlamı hakkında yolumuzu aydınlatmaktadır. Bu durum İnşirah suresinde yer alan “ş-r-h” kelimesiyle manevi anlamda bir gönül ferahlığının kastedildiğine dair görüşümüzü kuvvetlendirmektedir. Allah Teâlâ cismani olarak bir göğüs yarılmasını, açılmasını kastetmiş olsaydı bu anlama gelen “ş-k-k” fiilini de kullanabilirdi. Bu fiil bir şeyin yarılması, ikiye bölünmesi anlamlarına gelen bir fiildir. Nitekim hadis kaynaklarında sözü geçen olay genellikle bu fiil kullanılarak anlatılmıştır.

Müfessirlerin büyük çoğunluğu gerek İnşirah suresindeki gerek diğer ayetlerdeki “şerh-i sadr” ifadelerini Hz. Peygamber’in tecrübe ettiği cismani şakk-ı sadr ile irtibatlı olarak değerlendirmemişlerdir. Ancak Vahidi, Razi, Kurtubi, İbn Kesir, Beydavi ve Bursevi gibi bazı müfessirler İnşirah ve İsra suresi ilk ayetlerini yorumlarken (kendileri ayetin bu olayı doğrudan anlatmadığını kabul etmiş olsalar da) şakk-ı sadr ile ilgili rivâyetleri paylaşmışlardır. Bazı hadisçilerin ilgili ayetlerin tefsiri sırasında şakk-ı sadr ile ilgili rivâyetleri paylaşmış olmaları, bu açıklamaların tefsir kaynaklarına dâhil olmasına sebebiyet vermiş olmalıdır.

Kaynaklar

Ahatlı, Erdinç. “Şakk-ı Sadr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/sakk-i-sadr

[45] Abese 80/26.
[46] Bakara 2/74.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meʿâlimü't-tenzîl*. 8.cilt. Daru't-Tayyibati lin-neşri ve't-Tevzii. 4. Basım.1417.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh (Thk. Mustafa Dibul-Beğa).* Dimeşk: Darul- İbni Kesir, 1993.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen (Thk. Hüseyin Selim Esedü ed-Darani).* S. Arabistan: Daru'l-Muğni, 2000.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (Thk. Seyyid Sabık).* Beyrut: Daru'l Ceyl, 1. Basım, 2005 (H.1426).

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Baḥrü'l-Muḥîṭ (Thk. Sıtkı Muhammed Cemil).* Beyrut: Daru'l-Fikr. 1420.

Hanbel, Ahmed b. *Müsned (Thk. Şuayb el-Arnavud).* Müessetü'r-Risale, 1.Basım, 2001 (1421).

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Gālib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerul-Veciz (Thk. Abdüs-selam Abdüş-şifa Muhammed)*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l- İlmiye. 1.basım.1422.

İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân.* Beyrut: Daru'l Kalem, 1. Basım, 1412.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. çev. Komisyon. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 6. Basım, 2007.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân (Thk. Ahmed el-Berduni)*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l Mısri, 2.Basım. 1384.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki).* Kahire: Matbaatü İsa el-Baki el-Halebi, 1955.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîḥu'l-ġayb.* Beyrut: Daru'l İhyaüt-Türasi el-Arabi, 3. Basım.1420.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İnşirah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 22 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/insirah-suresi

İş'ari Tefsir Geleneğinde Karz-ı Hasen Kavramına Bakış

An Overview of the Concept of Karz-ı Hasen in the Tradition of Ish'ari Tafsir

Ayşe Hümeyra DÖNGEZ*

Özet

Kur'an'ı doğru anlamak için iç bütünlüğünün dikkate alınması gerekmektedir. Bu nedenle odak kelimenin anlam tespitini doğru yapmak büyük önem taşır. Kur'an'ın semantik coğrafyasını anlamak için ayetlerde geçen kavramların içerik ve kapsam bakımından aydınlatılması gerekmektedir. Kavram ya da kelimelerin, etimolojik kökeni başta olmak üzere zaman içerisinde kazandığı anlamları açığa çıkarmak, Kur'an öncesi ve Kur'an ile birlikte yüklendiği anlamı bilmek onu daha iyi anlamak için gereken yöntemdir. Çalışmada Kur'an ifadelerinden "Karz-ı Hasen" kelimesi incelenmektedir. Çalışma esnasında Kur'an sözlüklerinden yararlanılarak kelimenin ifade ettiği anlam belirlenecek, Kur'an'daki bağlamlarına değinilecektir. Bununla birlikte işârî tefsirlerden Tüsteri, Sülemi, Sa'lebi, Kuşeyri, Geylani, Kaşani, Bursevi ve İbn Acibe gibi müfessirlerin eserlerindeki karz-ı hasen ifadesine ilişkin açıklamalar esas alınacaktır. Hukuki bir kavram olan karz kelimesine sufi müfessirlerin yükledikleri batıni anlamla birlikte konu farklı bir pencereden tahlil edilmiş, borç olarak bilinen kavramın hasen kelimesi ile birlikte kullanıldığında çeşitli anlamlar yüklendiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimler: Tefsir, Semantik, İşari Tefsir, Karz-ı Hasen

Abstract

The integrity of the Quran must be taken into account in order to be able to understand it. Therefore, it is imperative to establish the correct definition of the words. The semantics must be clarified in order to understand the concepts in the verses of the Quran. As the meaning of words and concepts evolve over time, one must understand them in their etymological origin in order to appreciate them in the context of the Quran. In this study, "Karz-i Hasen" will be explored. The definition of the term will be identified through Quran dictionaries and the way it is used in Quran will be touched on. Moreover, interpreted statements will be taken into account in terms of "Isari Interpretations". The legal term "Karz" will be examined, taking "sufi" interpreters definitions into account.

Keywords: Tefsir, Semantik, Isari Tefsir, Karz-i Hasen.

Giriş

Bir metni idrak etmek ve yorumlayabilmek için kullanılan sözcük ve kavramların bilinmesi önem arz etmektedir. Anlaşılması istenen Kur'an-ı Kerim gibi kutsal bir metin olduğunda ise bu

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, e-posta: dongez.aysehumeyra@hbv.edu.tr, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9688-1281

ifadelerin karşıladığı anlamları bilmek daha fazla önem taşımaktadır. Zira Kur'an Allah tarafından gönderilen ve kıyamete kadar tüm insanlığa hitap eden bir kitap olmakla birlikte onlara yol gösteren prensiplere de sahiptir. Bu evrensel ilkelerin önyargı ve kişisel görüşlerden uzak bir şekilde yorumlanması için ise Kur'an'da kullanılan kavramların, kelimelerin yapılarını, işleyiş biçimlerini bilmek gerekmektedir.[1]

Kur'an'ın ilk muhatabın diliyle nazil olması, ifade formlarını incelerken daha fazla gayret göstermeye sebebiyet vermektedir. Burada Kur'an öncesi Arap dilinin genel durumu ve ifadeleri farklı yönleriyle analiz etme hususu önemli bir yer oluşturur.[2] Nüzul süreciyle birlikte Kur'an bazı kavramların semantik gelişim ve değişimlerine katkıda bulunmuş, asıl anlamlarının yanında yeni manalar geliştirmiştir.[3]

Bu hususta Ragıp el İsfehani'nin *"Kur'an ilimlerinden öncelikle çalışılması gereken ilimler, lafzi ilimlerdir. Bununla alakalı kısımlarda ise lafızların kök manalarını tahkik etmektir. Kur'an'ın kelime dağarcığı, anlamlarını kavramak isteyenler için ilk yardımcıdır. Kur'an kelimelerinin kök anlamlarını bilmek, bir bina inşa etmek isteyen kimse için önemli araçlar olan tuğla ve kerpiç gibidir. Bu ilmi bilmenin faydası, sadece Kur'an ilimlerine özel değil, bütün İslami ilimler için geçerlidir."* [4] görüşü de Kur'an'da karz-ı hasen ifadesini açıklarken izlenilecek yöntem için bir pencere açmaktadır.

Kur'an'da mü'minleri yardımlaşmaya ve paylaşmaya sevk eden karz-ı hasen kavramı, borç yönüyle baktığımız zaman oldukça somut bir kavramdır. Bazı müfessirler bu hususu genel ifadelerle açıklama yoluna gitmişlerdir.[5] Lakin bu kavramı batıni yönüyle yorumlayan sufi müfessirlerin görüşleri farklı bir pencereden bakmaya katkı sağlamıştır. Maddiyatın çokça ön planda olduğu günümüz dünyasında karşılıksız borç kavramı çok da anlamlı görülmeyebilir. Tam bu noktada sufilerin bu kavrama yaklaşımı müslümanlara bir ferahlık sunmakta ve karşılığını Allah'tan alacağı bir mükafat olması hasebiyle de farklı bir bakış kazandırmaktadır.

1. Sözlüklerde Karz ve Hasen Kavramı

Karz-ı hasenin birinci kısmını oluşturan karz, ka-ra-da (ق -ر- ض) kökünden türeyen bir mastardır ve bir şeyi kesip atmak, koparmak, ölmek, yok olmak, ayırmak ve karşılık vermek manalarına gelmektedir.[6] Mekan için çaprazından dolaşıp gitmek, kat etmek anlamlarında kullanılır.[7] Terim anlamını, bedelini geri ödemek şartıyla verilen mal yahut birine verilen borç manaları karşılamaktadır.[8] Kur'an-ı Kerim'de karz ve türevleri on üç yerde geçer.[9] Bunlardan yalnızca Kehf suresinde geçen karz kelimesi "bir yerinden dolaşıp gitmek" diğerlerinde ise "borç vermek" anlamında kullanılmıştır.[10]

---

[1] Toshıhıko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar,* çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 15-21.

[2] Watt William Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, (Ankara: Hülbe Yayınları,1982), 47-48, Şehmus Demir, "Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", Dergipark, (Erişim 28 Mart 2022).

[3] Mehmet Soysaldı, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu,* ed. Necati Kara (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), 38.

[4] Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî*, Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 54-55.

[5] Bkz. Abdullah b. Abbas, *Tenviru'l Mikbas,* (Beyrut: Dar'ul Kütüb'ül İlmiyye, 1992), 44,117,578. Muhammed b. Cerir et Taberi, *Camiu'l Beyan,* thk. Abdullah b. Hasan el Turki (Kahire: Dar'ul Hicr İslam Arştırmaları Merkezi, 2001), 2/104,.7/312. İbn Atiyye el- Endelüsi, *el-Muḥarreru'l-Vecîz,* thk. Muhammed Abdusselam, (Beyrut: Dar'ul Kütübü'l İlmiyye, 2001), 1/329, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Cami li Ahkamu'l Kur'an,* çev. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), 3/440, Ebu'l Berekat enNesefi, *Medariku'tTenzil ve Hakaiku't Te'vil,* çev. Harun Ünal, (İstanbul: Ravza Yayınları), 2/101.

[6] Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: 1980), 19/13. Ayrıca bkz. El-İsfehani, *Müfredat,* thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 666.

[7] Muhammed b. Yakub el Firuzabadi, *Besâʾiru ẕevi't-temyîz fî leṭâʾifi'l-kitâbi'l-ʿazîz,* thk: Muhammed Ali Neccar, (Kahire: El Mektebet'ül İlmi, 1996), c.4/258, El-İsfehani, *Müfredat,* thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 666.

[8] Hasan el Mustafavi, *et-Tahkik fi Kerim,* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2009), 9/264.

[9] H. Yunus Apaydın, "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mart 2022). Bkz. Corpus Quran, "Quran Dictionary", https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp (Erişim 26 Mart 2022).

[10] Mahmut Çanga, *Kur'an-ı Kerim Lügati İlavelerle Mu'cemu'l Müfehres* (İstanbul: Timaş Yayınları,2016), 396.

Karz-ı hasenin ikinci kısmını oluşturan hasene kelimesi ise hüsn (الحسن) kökünden türemiş bir isimdir, aynı zamanda kubhun zıddıdır ve iyi, güzel, güzel olmak anlamlarında kullanılmıştır.[11] Ragıp el-İsfehani bu kavram için, "Her hoşa giden arzu edilen şeyi ifade eder" demiştir. Aynı zamanda "Akıl, arzu ve duygu tarafından güzel görünen şey" diyerek üç şekilde tasnif etmiştir.[12] Kur'an-ı Kerim'de çeşitli formlarda toplam 194 yerde geçmektedir.[13]

Karz-ı hasen ifade kalıbına gelince ondan Allah yolunda infak etmek ve maldan kesmeyi açıklamak murad edilir ve bu ibare sahibine mükafatın kat kat verileceği bir iyilik olarak nitelenir. Aynı zamanda bu kavramın borç olmaksızın vermeyi en güzel anlatan tabir olduğu söylenmiştir.[14] Bir diğer anlamda ise sevabı ahirette beklenilen, Allah'a verilen güzel borç şeklinde nitelenir.[15] Buradaki mecazi anlatım, Allah için yapılan harcamanın Allah katında zayi olmayacağına, karşılığının sevap olarak döneceğine inanılan ilahi bir vaad olarak belirtilmektedir.[16]

2. Kur'an'da Yer Alış Şekilleriyle Karz-ı Hasen

Karz-ı hasen ibaresi Kur'an-ı Kerim'de altı yerde geçmektedir ve bu ayetlerin tamamı Medeni'dir.[17] Bu başlıkta müfessirlerin karz-ı hasen ifadesi için tespit ettiği anlamlar sıralanacak, aynı ibarenin geniş anlam özelliği dikkate alınarak Kur'an'da anlatım şekli işlenecektir.

2.1. Bakara Suresi 245. Ayette Karz-ı Hasen

Allah yolunda cihad ile ilgili ayetten sonra gelen 245. ayette karz-ı hasen'in örneği *"Kim Allah'a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah'tır ve O'na döndürüleceksiniz."*[18] şeklindedir.

Bu bağlamda Sa'lebî (ö.427-1035) eserinde önce karzın kesmek olan kelime manasına değinmiş, sonra karzın sadaka olmasından, iyi ve kötü bir biçimde olabileceğinden bahsetmiştir. Borç yaptıklarınızın iyi ya da kötü karşılığıdır. Allah'a ödünç vermek, mü'minlerin mükafatını umdukları şey hakkında hayırlı işler yapmasıdır ve Allah'ın vaadini hatırlatır demiştir. Devamında ise tafdil için, "Allah Teala'nın kıyamet günü kuluna 'hasta oldum ziyaret etmedin, senden yiyecek istedim doyurmadın, su istedim vermedin dediği, kulun da Ya Rabbi sen alemlerin Rabbisin tüm bunlara muhtaç değilsin sana nasıl mukabele edeyim diye sorduğunda, Cenab-ı Hakkın da kulumun hasta olduğunu bildin ziyaret etmedin, açtı doyurmadın, susuzdu susuzluğunu gidermedin, eğer bunları karşılasaydın bunu benim katımda bulurdun." kutsi hadisini eklemiştir. Burada mana ehline göre Allah Teala karz kelimesiyle sadakayı emretmiştir. Bunun nedeni ise mü'min kullarına olan sevgisidir, onları sevdiği için onlardan ödünç alır ve kullarına verilen borcu kendine verilmiş sayar. Aynı zamanda cihad için harcamayı da karz-ı hasen olarak eklemiştir.[19]

Kuşeyrî (ö.465/1072); 'Karz kesmekle isimlendirilir, çünkü kişi maldan bir kısmını vermek için keser' demiştir. Sadakada da malından kesmek vardır. Ayetin zenginden borç istendiği için zenginin mertebesinin büyüklüğüne işaret ettiği söylenir. Fakirin mertebesi daha büyüktür. Çünkü kendisi için borç istemiştir ve herkesten borç istenmez. Rasulullah (sav) ailesinin geçimi için aldığı arpa üzerine zırhı, Yahudi Şahme'ye ipotekli iken vefat etmiş, dolayısıyla bu hal fakirin durumuna örnek olmuştur. Güzel borç ise, karşılığını beklemediğiniz ve bu nedenle tazminat istemediğiniz borçtur.[20]

---

[11] Ebu'l Huseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu Megayisi'l Luga,* thk. Muhammed Avz Muğrib (Beyrut: Dar'ul İhya Turasi'l Arabi, 2001), 243.

[12] El-İsfehani, *Müfredat,* thk. 245.

[13] Corpus Quran, "Quran Dictionary" https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp (Erişim 26 Mart 2022).

[14] El-Mustafavi, *et-Tahkik* , 9/264.

[15] Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmegānî, *El Vücuh ve'n Nezair* (Kahire: Vizaret'ül Evkaf,1992), 1/259, Mukatil b. Süleyman, *El Vücuh ve'n Nezair fi'l Kur'an'il Azim*, (Irak: Mektebetür-Rüşd, 2011), 51.

[16] Apaydın, "Karz"

[17] Çanga, *Kur'an-ı Kerim Lügati*,396.

[18] *Kur'an Yolu Meali,* çev. Hayrettin Karaman v.d, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018) el-Baraka 2/245.

[19] Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân'an tefsîri'l-Ḳur'ân,* (Cidde: Daru't Tefsir, 2015) 6/458-496.

[20] Abdulkerim b. Hevazin el Kuşeyri, *Letaifü'l İşarat,* thk: Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dar'ul Kütüb'il İlmiyye, 2007), 1/112.

Alimlerde zenginliğin zuhur etmesiyle birlikte, isar olması şartıyla ve ondan şüphe etmeden vermektir. Yine çok vermenin toplum dilinde ruhun ziyadesi için cömertçe vermek olduğu söylenmiştir.[21] Ayetin devamında gelen daraltma ve genişletme ifadesi, sabırla fakirlere vermenin, rızkın yayılmasına ve zenginler için de şükrün yayılmasına vesile olduğu bildirilmiştir.[22] Geylânî (ö.561-1165-66) de Allah'a güzel borç veren kimse için, "Kendi varlığını ve benliğini, bütün varlıkların mutlak surette sahibi olan Allah'a gönül hoşluğu ile hiçbir sıkıntıya düşmeden, başına gelenlere razı olarak ve kendisine ulaşan belalara sabrederek teslim eden ariftir" tanımlamasını yapmıştır. O kişi için verdiğinin kat kat karşılığı Allah'tandır. Bu sebeple ki o arif kimse enaniyetinden soyunduktan sonra, mükafatının mahiyetini başka hiç kimsenin bilmeyeceği şekilde borcun karşılığını Allah'tan alır. O kimse için öyle bir hal vardır ki muhdes (sonradan meydana gelen) Kadim'e (varlığının başlangıcı olmayan) yaklaşır ve ona verilen şeylerin haddi hesabı yoktur, gözünün önündeki başkalık tozu yok olup gider.[23] Kâşânî (ö.736-1335) de sadece nefsini cihada feda yahut malını infak etmek diyerek açıklamıştır.[24]

Bursevî (ö.1137/1725) önce karzın kelime manası olan 'kesmek' anlamına değinmiş ve borç veren kimsenin karşılığında sevap almak için verdiği malı, kendi malından kesip ayırmasıyla bu ismi aldığını vurgulamıştır. Allah'a verilen borç sevap kazanmak maksadıyla salih amel işleyip onları Allah'a sunmak gerektiğine dair bir örnektir. Karz-ı hasende gönül hoşluğu ve ihlasla vermek önemli bir yer tutmaktadır. Buradaki maksat verilen borçtan helal olan ve içinde başkalarının hakkının da olması şüphesinden uzak olmasıdır. Aynı zamanda Allah yolunda mücahede ve infaktır. Bursevi "Bir kimse 'subhanallahi velhamdülillahi vela ilahe illallahu vallahu ekber' der ise bu da karz çeşitlerinden sayılır" diye eklemiş ve Allah'a güzel bir borç veren kimseye Allah karşılığını kat kat fazlasıyla öder şeklinde açıklamıştır.[25]

İbn Acîbe (ö.1224/1809) *Bahrü'l-Medid* adlı eserinde Allah'a borç verme ifadesi için, "Sadakayı teşvik etmek ve olayı akıllara anlaşılır kılmak içindir" demiştir.[26] İbn Acîbe devamında, fakire verdiğin aslında Allah'a verdiğindir. İki dünya sevgisinden uzaklaşıp mevlasına yönelen kimseye, Allah onun sahip olduğu hal sebebiyle amelinin karşılığını kat kat verir demiştir.[27]

2.2. Maide Suresi 12. Ayette Karz-ı Hasen

Maide suresinde önceki ayetlerde mü'minlerin her ne durumda olursa olsun Allah'a itaat etmeleriyle ilgili verdikleri söz hatırlatılmış, devamında ise önceki milletlerin akitle ilgili durumları bildirilmiştir.[28] 12. ayette ise Cenab-ı Hak buyurur; "*Andolsun ki Allah İsrâiloğulları'ndan söz almıştı. Onlardan on iki de nakîb (temsilci) göndermiştik. Allah onlara şöyle demişti: "Ben sizinle beraberim. Eğer namazı dosdoğru kılarsanız, zekâtı verirseniz, peygamberlerime iman eder ve onları desteklerseniz, bir de Allah rızası için borç verirseniz andolsun ki sizin günahlarınızı örterim ve sizi mutlaka altından ırmaklar akan cennetlere koyarım. Artık bundan sonra içinizden kim inkâr ederse kesinlikle doğru yoldan sapmış olur."*[29]

Sa'lebî bu bağlamda geçen karz-ı hasen'e kaynağı sadırdan başlayan, kalpten verilen borç demiş ve bu şekilde verildiğinde Allah tarafından hüsnü kabul ile karşılanacağını bildirmiştir.[30]

---

21 İsar: bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması. bkz. Mustafa Çağrıcı, "İsar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mart 2022).

22 Kuşeyri, *Letaifü'l İşarat,* 1/112.

23 Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkadir-i Geylânî, *Geylânî Tefsiri*, trc.: Dilâver Gürer, v.d., (İstanbul: Geylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, 2012), 1/223.

24 Kemâlüddîn Abdürrezzâk ül Kâşânîyyüs Semerkandi, *Teʾvîlât-ı Kâşâniyye,* çev. Ali Rıza Doksanyedi, (Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1988), 93.

25 İsmail Hakkı Bursevi, *Ruhu'l Beyan,* çev. Hasan Kâmil Yılmaz v.d (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 2/316.

26 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Nafakat", 1.

27 İbn Acibe el Haseni, *Bahru'l Medid,* çev: Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 1/651.

28 *Bkz.* el-Maide 5/7.

29 *Kur'an Yolu Meali,* çev. Hayrettin Karaman v.d, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018) el-Maide 5/12.

30 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* 11/39.

Kuşeyrî ayetteki ifade için, “Zenginler mallarını fakirler de canlarını Allah yolunda harcarlar, o halde onlara 5 dirheme 200 dirhem verilir ve onlar Allah’ın emri için ne canlarını ne de bir zerreyi esirgemezler” demiştir.[31] Geylanî de sahip olunan malların Allah rızası için, başa kakma ve karşılık beklemeden infak edilmesi şeklinde vurgulamıştır.[32]

Bursevî ayette bahsedilen borç verme ile zekâtın arasındaki farkın zekâtın farz oluşundan kaynaklandığını belirtmiştir. Buradaki borç vermenin güzel olmasının hikmetinin, malın en değerlisinden ve en iyisinden, üstelik istek ve ihlasla verilmesi, içerisine riya, şöhret gibi hasletlerin karıştırılmaması olduğunu vurgulamış ve Geylanî tefsirinde olduğu gibi başkalarına eziyet etme ile bulandırılmamasından geçtiğini eklemiştir.[33]

İbn Acîbe karz-ı hasenin Allah için hayır yollarında harcamak olduğunu bu hususa dikkat edildiğinde günahların örtüleceğini belirtmiştir. [34]

2.3. Hadid Suresi 11. Ayette Karz-ı Hasen

Hadid suresinin başlarında mal ve mülkün asıl sahibi vurgulanmış ve tüm bunların Allah yolunda infak için kullanılması belirtilmiştir. Bununla birlikte fetihten önce harcayıp savaşanlar ile fetihten sonra bunu yapanların eşit olmadığı da bildirilmiştir.[35] Devamında konu edindiğimiz karz-ı hasen ibaresi şu bağlamda geçmiştir; *“Kim Allah’a güzel bir borç verirse Allah bunu fazlasıyla öder. Ayrıca ona pek değerli bir ödül de vardır.”*[36] Tüsterî (ö.283/896) tefsirinde güzel borç ve güzel şahitliği bir tutmuş ve Allah’a güzel kulluk etmenin güzel borç vermek olduğunu söylemiştir.[37] Sülemî (ö.412/1021) ise güzel borç için; “Allah kullarına lütuf olarak onlardan borç ister Hz. Ebubekir’in verdiği gibi genel olsun özel olsun tüm mallarını nezaket ve memnuniyetle terk etmektir. Aynı zamanda gözünü başkasının eline bakmaktan çevirmek, şükretmek ve karşılığını istememektir” demiştir. Bazıları da karz hitabının evliyalar için olduğunu söylemişlerdir; onlar kâinat sevgisini ödünç verirler ve kalplerinden de ondan aşağı olan (dünyalıkların) sevgiyi makasla keserler, bu onların sırrıdır.[38]

Sa’lebî ayette geçen ifade için, gönülden gelen vermenin karşılığıdır ve ecri cennettir demiştir.[39] Kuşeyrî ise kelime manasına vurgu yaparak karzdan kastın malından keserek vermek olduğuna değinmiş ve bundan sadakanın murad edildiğini bildirmiştir. Güzel vermekle anlatılmak istenen, helal yönden, iyi bir kalple ve ihlasla, iki dünya sevgisini de kalbinden keserek, sevap beklemeden yapılandır diye eklemiştir.[40] Geylanî ifade için diğer müfessirler gibi ihlasla, başa kakmadan vermek olduğunu söylemiş ve bu şekilde verildiğinde bir lütuf olarak karşılığının dünyada kat kat alınacağını, ahirette ise bu kazancın çok daha büyük ve ölçülemez olduğunu, rıza ve teslim makamının verileceğini, cennette Allah’ın cemaliyle müşerref olunacağını belirtmiştir.[41]

Bursevî de aynı şekilde infakta ihlas ve samimiyeti vurgulamış, Allah için verilen malın en iyisini seçmek gerektiğini ve malı harcamak için en faydalı yolu bulmanın önemini belirtmiştir. Buna göre karşılığının verileceğini umarak Allah yolunda malını harcayan kişi Allah’a borç vermiş gibidir. Sevaba nail olacak şekilde salih amel işleyen kişi ödünç vermiş sayılır. Bunun için, Araplar “Eller ödünçtür.” deyimini kullanmıştır. Tersi olan kötü borç ise, azabı gerektirecek bir amel işleyip ileride cezasını çekmek üzere o kötülüğü borç veren demektir. Bu nedenle Allah güzel borç buyurur, çünkü isyan kötü borçtur. Burada müfessir güzel borcun karşılığının güzel, kötü borcun karşılığının ise kötü olacağını Ümeyye’nin şu şiirini ekleyerek örnek göstermiştir;

---

[31] Kuşeyri, *Letaifü’l İşarat,* 1/255.
[32] Geylani, *Geylânî Tefsiri,* 1/518.
[33] Bursevi, *Ruhu’l Beyan,* 4/358.
[34] İbn Acibe, *Bahru’l Medid,* 2/639.
[35] *Bkz.* El-Hadid 51/7-10.
[36] *Kur’an Yolu Meali,* çev. Hayrettin Karaman v.d, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018) el-Hadid 51/11
[37] Sehl et Tüsteri, *Tefsiru’l Kur’ani’l-Azim*, (Kahire: Dar’ul Harem li’t Turas, 2004), 269.
[38] Muhammed b. Huseyn es- Sülemi, *Hakaiku’t Tefsir*, thk. Seyyid İmran, (Beyrut: Dar’ul Kütütb’il İlmi, 2001), 308.
[39] Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân,* 26/38-39.
[40] Kuşeyri, *Letaifü’l- İşarat,* 3/287.
[41] Geylani, *Geylânî Tefsiri,* 5,7140.

İyiliğe bulaştırma kötülükleri

Çıkar üstünden günahtan elbisesini; arınıp kurtul ondan

Verilir elbet herkese borcunun karşılığı güzel ya da çirkin

Verilen borç gibidir; alınacak her karşılık

Kuşeyrî gibi karzdan kastın sadaka olduğunu söyleyen Bursevî, karzın kelime manasına da atıf yapmıştır. Kesmek kelimesini Araplar (قرض الثوب بالمقرض) yani elbiseyi makasla kestiler şeklinde kullanmış bundan dolayı da kişinin malından kesip bedelini geri almak şartıyla verilmesinin adı karz olmuştur. Karz-ı haseni ise “Allah’a güzel, helal ve temiz malını ödünç verecek kimse” olarak açıklamıştır.[42]

Rivayete göre Ebu’d Dehdah adındaki sahabe sahip olduğunun yarısını Allah yolunda sadaka olarak vermeye başladı. Öyle ki ayağındaki ayakkabıya kadar iki malından birini muhtaç olan kimseye çıkarıp verdi. Çok değerli olan bir hurma bahçesini de Allah için sadaka olarak verdi ve ben bu bahçeyi Rabbime sattım dedi. Bunun üzerine hanımı alışverişin bereketli ve karlı olsun dedi. Bu olaydan sonra Peygamberimiz (sav) Ebu’d Dehdah’ın hayrı hakkında “Nice hurma ağaçları var ki salkımları cennete sarkıyor” buyurdu. [43]

Bazı alimler bu hususta şöyle ekleme yapmışlardır: Allah zenginlerden ödünç istemiştir, şayet onlar da biraz mertlik olsaydı mallarını verdikten sonra kendi canlarını da verirlerdi, çünkü kul malıyla birlikte Allah’a aittir. Mecazi varlıkların karşılığı olarak Allah’tan hakiki varlıklarını alırlar. Burada diğer bir husus ise borcun isteyene istediğini borç vermek olarak geçtiğidir. İhtiyacı olmayan bir şeyi yahut istemediği bir şeyi vermek borç olarak sayılmaz. Burada daha önce ifade edilen kutsî hadise atıf yapılarak borçta da vermenin aslında Allah’a vermek olduğu ifade edilmiş, kuluna ihtiyacı olanı vermenin de O’na vermek gibi olduğu söylenmiştir. Devamında borç vermenin de sadakadan üstün olduğu vurgulanmıştır. Burada göz önünde bulundurulacak husus, sadaka verilen dilencinin ihtiyacı giderildiği halde çoğu zaman istemeye devam etmesidir. Bunun yanı sıra borç verilen kişi sadece gereksinim duyduğu durumda borç ister, bu hali giderildiğinde istemeye devam etmez. Bu karşılaştırma yapıldığında ihtiyacı olana borç vermek dilenciye sadaka vermekten daha efdal olur.

Hasan Basrî rivayetinde “Karz nafile ibadetlerdir.” demiştir. Merfu bir hadiste “Nafile ibadet kulun rabbine hediyesidir. Öyle ise sizden biriniz hediyesini en iyi ve en güzel yapsın.” buyrulmuştur. Bundan yola çıkarak cömert olan bir kimse ödünç verirken en güzel şekilde verirse ona verilecek karşılık da ancak güzellikle olur.[44]

İbn Acîbe ise ayetteki infak etmeyi emir olarak nitelendirmiş, onu terk etmenin kınama gerektirecek bir davranış olması ile birlikte ayetin teşvik içerdiğini bildirmiştir. Diğer müfessirlerle aynı olarak Allah yolunda harcanan güzel infak için, ihlaslı bir şekilde malın en güzelini harcayarak Allah’a borç vermek olduğunu belirtmiştir. [45]

2.4. Hadid Suresi 18. Ayette Karz-ı Hasen

Hadid suresinin 18. ayetinde karz-ı hasenden söz edilirken “*Karşılıksız yardım eden erkeklere, karşılıksız yardım eden kadınlara ve Allah’a (O’nun muhtaç kullarına) güzel bir ödünç verenlere bu fazlasıyla ödenecektir. Ayrıca onlara pek değerli bir ödül de vardır.*[46] buyrulmuştur.

Sa’lebî bu ayeti diğer ayetlerle paralel olarak Allah rızası için gönüllü bir şekilde sadaka vermek olarak yorumlamıştır.[47] Kuşeyrî bu ifade için “fazladan yapılan” manası vermiştir.[48] Geylanî ise aynı surenin 11. ayetiyle aynı anlamı kullanmıştır. Bursevî de bu hususta kadınlar hitabına vurgu yapmış ve

---

[42]Bursevi, *Ruhu’l-Beyan*, c.20/455-464.
[43] Bursevi, *Ruhu’l Beyan,* 20/455-464. Salebi, *el Keşf ve’l Beyan*, 6/481.
[44] Bursevi, *Ruhu’l Beyan,* c.20/455-464.
[45] İbn Acibe, *Bahru’l Medid,* 9/616.
[46] *Kur’an Yolu Meali,* çev. Hayrettin Karaman v.d, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018) el-Hadid 51/18.
[47] Salebi, *el Keşf ve’l Beyan*, 26/71-73.
[48] Kuşeyri, *Letaifü’l İşarat,* 3/287.

ilgili diğer ayetlerin tefsiri ile aynı şekilde ihlasla vermenin altını çizmiştir.[49] İbn Acîbe ayetteki vurgunun sadaka vermeye teşvik olduğunu bildirmiş ve pek çok hadis zikretmiştir. Bununla birlikte sadakanın ömrü uzattığına ve belayı def ettiğine dair rivayetlere yer vermiştir. Çokça sadaka veren erkek ve kadınların canlarını ve ruhlarını Allah için feda edenler olduğunu söylemiş ve Allah yolunda bir şeyini feda edenin yerine bir başkasını vermek Allah'a aittir demiştir. Ayetin yorumunun devamında güzel borç verenler için kalplerini Allah'ın dışındakilerin sevgisinden uzaklaştırdılar ve bunun sebebini sürekli Allah'ın huzurunda olmaya bağladılar diyerek ekleme yapmıştır.[50]

2.5. Tegabün Suresi 17. Ayette Karz-ı Hasen

Konu edindiğimiz ifade bu ayette "*Allah'a güzel bir borç verirseniz O da bunu size fazlasıyla öder ve sizi bağışlar. Allah şükrün karşılığını bol bol verir, cezada ise acele etmez."* şeklinde geçmektedir.[51]

Sülemî bu ifade için amelleriniz Allah'a kalbiniz ile şahitlik eder ve Allah'a onu görüyormuş gibi kulluk edersiniz demiştir.[52] Kuşeyrî ise ayetteki hitabın zenginlere yönelik olduğunu, fakirlerin ise günlerini ve vakitlerini vererek kendi arzularına hakikatin arzularını tercih etmelerini vurgulamıştır. Buna göre zenginlerin mülkleri hakkında bir hükme sahip olmaları, fakirlerin ise nefsine, kalbine ve zamanına hükmetmelerinden dolayı bu isim verilmiştir.[53] Geylanî, diğer ayetlerle aynı olarak; ihlasla ve rıza ile verilmiş borcun karşılığının kat kat alınacağını, günahların bağışlanacağını söylemiştir.[54]Bursevî de karzın bir yumuşatma anlamı içerdiğini ve Allah'a ödünç vermenin insanın, sevabını talep ettiği amelleri önden yapması ve takdim etmesine bir örnektir şeklinde açıklamıştır.[55]

İbn Acîbe konuya bir farklılık getirmiş ve kavramı "Mallarınızdan, ilminizden, sırlarınızdan, taliplere, saliklere ve vuslat ehline infakta bulunun çünkü insanlar tek bir nefistir. Senin insanlara infakta bulunman esasen kendine infak etmendir. Bu ise gayrılık ortadan kalktığında ve tekte buluşulduğunda gerçekleşir" demiştir. Vurgu yaptığı diğer husus; eğer kişi vücudunu karşılık beklemeden güzel bir borç olarak Allah'a verirse O'da karşılık olarak hakta fani ve hak ile baki bir vücud ihsan eder, yaptığına fazlasıyla karşılık verir. Öyle bir vücud ki bütün mevcudatı kapsar şeklindedir. [56]

2.6. Müzzemmil Suresi 20. Ayette Karz-ı Hasen

Gece namazı ile ilgili ayette, önce namazın farz olup olmamasından, sonra Allahu Teala'nın kolaylık lütfetmesinden bahsedilmiş, devamında karz-ı hasen bağlamında "*…O halde Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Namazı kılın, zekâtı ödeyin, Allah'a güzel bir borç verin…"* ifadesi geçmiştir.[57]

Kuşeyrî ayette geçen ibare için "Allah'a itaatle yapılan şey" demiştir.[58] Geylanî güzel borç olarak açıkladığı ifadeyi, sadaka vermek ve Allah yolunda camiler ve ribatlar yapmak, hayır işlerinde müslümanlara yardım etmek olarak desteklemiştir.[59]

Bursevî de zekât dışında verilenleri kapsayacağını bildirmiş, kast edilenin zekâtın dışında hayır yollarına harcama olduğunu eklemiştir. Peygamber Efendimiz (s.a.v) bu hususta şöyle söylemiştir; "*Gerçekten mal da zekâtın dışında da hak vardır*." Bu hak insanın malının en güzel kısmının, fakirlere iyi niyetle ve onları arasından da salih kimselerin muhtaç olanlarına verilmesidir. Bunu ise öncesinde zekâtın emir ile karzın ise mutlak olmamasının "güzel" kelimesi ile sıfatlandırılmasına sebep olduğunu söylemiştir. Kişinin harcadığı fazlasıyla kendisine döneceği için borç adını almıştır. Hz. Ömer'in ifadesinde kişinin çoluk çocuğuna harcadığı nafaka için de bu kavram kullanılmıştır. Yine bu ibare, kişinin kendi için önden gönderdiği her türlü hayır olarak tanımlanmıştır. Bursevî, Hz. Ömer'in

[49] Bursevi, *Ruhu'l Beyan,* 20/476.
[50] İbn Acibe, *Bahru'l Medid,* 9/633.
[51] *Kur'an Yolu Meali,* çev. Hayrettin Karaman v.d, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018) et-Teğabün 64/17.
[52] Sülemi, *Hakaiku't Tefsir*, 331.
[53] Kuşeyri, *Letaifü'l İşarat,* 3/327.
[54] Geylani, *Geylânî Tefsiri*, 5,216.
[55] Bursevi, *Ruhu'l Beyan,* 21/345-355.
[56] İbn Acibe, *Bahru'l Medid,* 10/162-163.
[57] *Kur'an Yolu Meali,* çev. Hayrettin Karaman v.d, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018) el-Müzzemmil 73/20.
[58] Kuşeyri, *Letaifü'l İşarat,* 3/362.
[59] Geylani, *Geylânî Tefsiri,* 5,302.

kabristana uğrayıp kabir ahalisine eşlerinin akıbetini anlattığı (kendilerinden sonra evlendikleri, mallarını bölüştükleri, evlerine oturdukları) kabir ehlinin, *"Önceden gönderdiklerimizi bulduk, Allah yolunda harcadıklarımızı kazandık, geriye bıraktıklarımızı ise kaybettik."* şeklinde karşılık verdiği rivayete yer vermiş ve müminin önceden gönderdiği herşeyin kendisi için hayır olduğunu, geriye bıraktığının değil önden gönderdiklerinin aslında onun olduğunu vurgulamıştır. Şair bu hususta şöyle söyler;

Gönder kendine ölmeden salih amel

Çalış! Ebedilik yolu; iyi amel![60]

İbn Acîbe ayetin tefsirini yaparken diğer ayetlerdeki ihlasla ve helal maldan verme vurgusunu yapmış ve fakire verilen sadakanın onun başına kakılmasın, aynı zamanda minnet altına da girmesin diye bu şekilde olması gerektiğini bildirmiştir. Bunun için Allah borç ve sadakayı kendisine verilmiş gibi dile getirerek önemini vurgulamıştır. Çünkü hayrı yapan kişi o fakir sayesinde Allah'a yaklaşır. Bunun için de fakire yapılan hayrı yüzüne vurmak gibi bir hakkı yoktur. Burada asıl minnet hakkı fakire aittir. Çünkü o zenginin hayrını kabul eder ve bu sayede ona manen daha değerli bir iyilik yapmış olur. Ayetini işari yorumunda ise; güzel borcun nefisle mücahede ve riyazat olduğunu, Allah'ın bunların mükafatını kendi katında vereceğini ve buradaki mükafatın daha hayırlı olduğunu vurgular. Bu şekilde nefisle mücahede devam eder. Beraberinde Cenab-ı Hak ile özel bir konuşma hali meydana gelir.[61]

Sonuç

Çalışmada tefsir kaynaklarında genel olarak ele alınan karz-ı hasen ifadesini semantik bir çerçevede incelemeyi, zaman içerisinde uğradığı değişimleri, kazandıkları yeni anlamları ortaya koymayı amaçladık. Başvuru kaynaklarımızın işari tefsirler özelinde olması ise kavramı sufi müfessirlerin daha ayrıntılı bir biçimde işlemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Kelimelerin kullanım alanları zaman içerisinde değişiklik gösterebilmektedir. Bu hususu ortaya çıkarmak için de bir tahlil çalışması yapmak gerekir. Bir kelimenin Kur'an öncesi dönemde kullanımı ile nüzul sonrası kullanımı arasında farklılıklar ortaya çıkabilir. Çalışmaya konu edinilen karz-ı hasen ifadesinin ana kelimesi olan karz; Kur'an öncesi dönemde, kesmek, koparmak, ölmek, ayırmak, bir yerden dolaşıp gitmek gibi anlamlarda kullanılırken, Kur'an ile birlikte "borç olarak ve bir yerden geçip gitmek" olarak kullanılmıştır. Bunun da ötesinde karz, hasen kelimesi ile desteklendiğinde kavram bambaşka bir boyutta karşımıza çıkar. İfadenin geçtiği ayetlerin tahliline baktığımızda bazı yerlerde Allah rızası için karşılıksız borç vermek olarak geçerken, bazılarında Allah'a güzel borç vermek olarak geçtiğini görmekteyiz. Yararlanılan kaynaklara baktığımızda erken dönemde daha genel ifadeler kullanılırken, yakın döneme geldikçe kelimeye farklı anlamlar eklenmiştir.

Kesmek fiilinin mecazi anlamdaki tezahürünü gördüğümüz karz kelimesi, sadakada malından kesmekle ifade edilmiştir. Gönül hoşluğuyla verilen mal, Allah yolunda yapılan harcama, nefisle olan mücadele, evliyalar için bu kavramın dünya sevgisinden vazgeçmek, fakire olan yardımın aslında Allah'ın kendisine verilmiş olması, malını Allah'a ödünç vermek gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. *Ruhu'l Beyan* adlı eserde geçen "Bir kimse subhanallahi velhamdülillahi vela ilahe illallahu vallahu ekber derse bu da karz sayılır." düşüncesinden ise çalışılan kaynaklar içerisinde yalnızca bu kaynakta bahsedilmiş, konuya diğer kaynaklarda bu şekilde bir yer vermeye rastlanmamıştır. Çalışma kapsamındaki tefsirlere bakıldığında kavramın özü ile ilgili net çizgilerle ayrılacak tarzda açıklamalar yoktur. Kuşeyrî, Geylanî, İbn Acîbe gibi mutasavvıf müfessirler daha derin ve detaylı açıklamalar yaparken, erken döneme gidildiğinde bazı ayetler kısaca incelenmiş, bazı ayetlere ise değinilmemiştir. Bunun yanında Bursevî'nin de çokça rivayetlere yer verilerek açıklama yaptığı görülmüştür.

Şunu da belirtmek gerekir ki karz-ı hasen, karşılığı sadece Allah'tan beklenen borç olarak çizilmiş, karşılıksız verilen borcun mükafatının herhangi bir değerle ölçülemeyeceği vurgulanmıştır. Bu borcun adeta Allah'a verilen borç olduğu, mükafatının ancak O'nun katında değerleneceği belirtilmiştir.

[60] Bursevi, *Ruhu'l Beyan,* 22/367.
[61] İbn Acibe, *Bahru'l Medid,* 10/408.

Burada Müslümanlar için bir teşvik vardır. Bu ifadeyi sadece "güzel borç vermek" olarak nitelendirmek kavramın zaman içinde kazandığı anlamları görmezden gelmek olacaktır.

Kaynaklar

Abbas, Abdullah b. *Tenviru'l Mikbas.* Beyrut: Dar'ul Kütüb'ül İlmiyye, 1412/1992.

Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mart 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/karz

Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmiu'ṣ-ṣaḥîḥ. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Bursevi, İsmail Hakkı. *Ruhu'l Beyan. ç*ev. Hasan Kâmil Yılmaz v.d. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.

Corpus Quran. "Quran Dictionary". Erişim 26 Mart 2022. https://corpus.quran.com/

Çanga, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Lügati İlavelerle Mucemu'l Müfehres.* İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2016.

Çağrıcı, Mustafa. "İsar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mart 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/isar--digerkamlik

Demir, Şehmus. "Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi". Dergipark. Erişim 28 Mart 2022. https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/issue/2720/36204

Ed-Dâmegānî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *El Vücuh ve'n Nezair*. 1 cilt. Kahire: Vizaret'ül Evkaf, 1412/1992.

El-Endelüsi, İbn Atiyye. *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, thk. Muhammed Abdusselam. 1 cilt. Beyrut: Dar'ul Kütübü'l İlmiyye, 1422/2001.

El-Haseni, İbn Acibe. *Bahru'l Medid*. Çev: Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1431/2011.

El-İsfehânî, Huseyn b. Muhammed er-Râğıb. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.

El-Kurtubi, Muhammed b. Ahmed. *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an.* çev. Beşir Eryarsoy. 6 cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1417/1997.

El-Kuşeyri, Abdulkerim b. Hevazin. *Letaifü'l İşarat.* Thk: Abdullatif Hasan Abdurrahman. 4 cilt. Beyrut: Dar'ul Kütüb'il İlmiyye, 1427/2007.

El-Mustafavi, Hasan. *et-Tahkik fi Kelimati'l Kur'an'il Kerim.* 14 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1430/ 2009.

En-Nesefi, Eb'ul Berekat. *Medariku't Tenzil ve Hakaikut Te'vil.* Çev. Harun Ünal. 10 cilt. İstanbul: Ravza Yayınları.

Es-Salebi, Muhammed b. İbrahim. *el Keşf ve'l Beyan an Tefsir'il Kur'an.* thk. Nasır b. Muhammed. 33 cilt. Cidde: Dar'ut Tefsir.

Es-Sülemi, Muhammed b. Huseyn. *Hakaiku't Tefsir.* thk. Seyyid İmran. Beyrut: Dar'ul Kütüb'il İlmi, 1421/2001.

Et-Taberi, Muhammed b. Cerir. *Camiu'l Beyan.* thk. Abdullah b. Hasan el Turki. 7 cilt. Kahire: Dar'ul Hicr İslam Arştırmaları Merkezi, 1422/2001.

Faris, Ebu'l Huseyn Ahmed. *Mu'cemu Megayisi'l Luga.* thk. Muhammed Avz Muğrib. Beyrut: Dar'ul İhya Turasi'l Arabi, 1421/ 2001.,

Firuzabadi, Muhammed b. Yakub. *Besairu Zevi'd Temyiz.* thk: Muhammed Ali Neccar. 6 cilt. Kahire: El Mektebet'ül İlmi, 1417/1996.

Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkadir. *Geylânî Tefsiri.* trc.: Dilâver Gürer, v.d. 6 cilt. İstanbul: Geylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, 2012.

Izutsu, Toshıhıko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar.* çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk. *Teʾvîlât-ı Kâşâniyye,* çev. Ali Rıza Doksanyedi. Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1988

Kur'an Yolu Meali. çev. Hayrettin Karaman v.d. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018.

Montgomery, Watt William. *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları,1982.

Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu,* ed. Necati Kara 1/3. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001, 3.

Süleyman, Mukatil. *El-Vücuh ve'n Neza'ir fi'l Kur'an'il Azim*. 3 cilt. Irak: Mektebetür-Rüşd, 1432/2011.

Tüsteri, Sehl. *Tefsiru'l Kur'an'il Azim*. Kahire: Dar'ul Harem li't Turas, 1424/2004.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. Kuveyt: 1400/1980.

KELAM VE İTİKADİ İSLAM MEZHEPLERİ

Kelamda Yenilik Arayışları Bağlamında İzmirli İsmail Hakkı ve Fazlurrahman'ın Görüşlerinin Mukayesesi

Comparison of the Views of İzmirli İsmail Hakkı and Fazlurrahman in the Context of Searching for Innovation in Kalam

Emine ÜSLÜ*

Özet

Kelam ilminin ortaya çıkışından bu yana konusunun metodolojisinin ortaya çıkan sonuçlarının zaman ve toplumun ihtiyaçlarına bağlı olarak değişim gösterdiği malumdur. Bu değişim farklı başlıklar altında derlenip ele alınmıştır. Biz sunumumuzda bu başlıklardan yeni ilmi kelam dönemine ve bu döneme öncülük etmiş isimlerden, Osmanlı döneminde yetişmiş İzmirli İsmail Hakkı'nın görüşlerine, aynı zamanda bu dönemi fikirleri ile günümüze taşıyan, Türkiye'deki kelamın yenilenmesi bağlamında yeni ilmi kelam akımı temsilcileri ile paralel görüşleri olan Fazlurrahman'ın görüşlerine yer vereceğiz. Ve bu iki düşünürün görüşlerini mukayese edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Yeni İlmi Kelam, yenilenme, değişen toplum

Abstract

It is known that since the emergence of the science of kalam, the results of the methodology of the subject have changed depending on the time and the needs of the society. This change has been compiled and discussed under different headings. In our presentation, from these topics, we will include the views of İsmail Hakkı, who grew up in the Ottoman period, are among the names who pioneered the period of the new scientific kalam and this period, also the views of Fazlurrahman, who carries this period to the present with his ideas, and who has parallel views with the representatives of the new scholarly kalam movement in the context of the renewal of kalam in Turkey. And we will compare the views of these two thinkers.

Keywords: New science of Kelam, Revision, changing society

Giriş

İslam düşünce tarihinde, klasik kelamın ortaya çıkışı ile birlikte toplumun ihtiyaçları ve sorunları giderilmeye çalışılmıştır. İlerleyen süreçte İlmi Kelam gelişmiş ve sistemleşmiştir. Belli bir noktadan sonra bu gelişmelerin durması, kelam ilmini klasik konuları tekrar eden bir ilim haline dönüştürdüğü de malumdur. Değişen toplumun sorun ve ihtiyaçlarının, dini inançlarının yeterli şekilde karşılanmaması ulemayı farklı bir arayışa sevk etmiştir. Bu arayışa karşı çıkanlarda olmuştur. Yenilik düşüncesini savunanlar, Kelam ilminin dinin ana konularında bir değişiklik yapmadığını, bu temel konuların okuma ve anlatma yöntemlerinin değişmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikâdî İslam Mezhepleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi e-posta uslu.emine@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0002-9829-2632

1. Kelam İlmi Neden Yenilenmeli

Yeni ilmi kelam dönemi düşünürlerinin, neden böyle bir arayışa girdiklerini, neyi hedeflediklerini, hangi ortak paydada birleştiklerini genel hatlarıyla şöyle sıralamak mümkündür.

- Klasik kelam kitaplarındaki tartışmaların terk edilmesi veya daha yüzeysel anlatılması,

-Tenkit ve tercihin kuvvetlenmesi için çaba gösterilmesi, taklitçiliğin terk edilmesi,

-İslam'ın inanç esaslarını, çağın gerisinde kalma şeklinde göstermeye çalışan oryantalistlerle, batılı düşünürlerin aklı ve bilimi ön plana çıkaran, dini ötelemeye çalışan girişimlerine karşı, İslami öğretileri savunmak ve bunu yaparken modern batı felsefesinde ihmal etmemek,

-İbadetleri farz kılan nasları temellendirmekten ziyade, kulluğun fert ve toplumsal bazdaki kazanımlarına dikkat çekmek,

-Muhteva ve amaç bakımından bulunduğumuz çağa hitap eden tartışmaları öncelemek,

-Dinin özünü değiştirmek değil, inanç esasları ile ilgili tanımlama ve anlatma yöntemlerinin değişmesi,

-Mezhep bazlı tartışma ve ayrılıklardan ziyade, tevhid eksenli dayanışma ve birliğe dayalı, birbirine karşı hoşgörü zemininin oluştuğu projelerde yer almak,

-Sosyal konular, insan hakları, kadın hakları vs konularda, canlı bir zihin yapısı ve işlevsel bir faaliyet alanı oluşturmak.[1]

2. Yeni İlmi Kelam Anlayışını Savunanlar

Yeni ilmi kelam dönemi temsilcileri, yukarıda sayılan esaslar çerçevesinde oluşan görüşlerini muhtelif bölgelerde dile getirmişlerdir. Bu dönemin temsilcileri arasında döneme damgasını vuran, Abdüllatif Harputi, Filibeli Ahmet Hilmi, Cemalettin Efgani, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Seyit Ahmet Han, Şibli Numânî isimlerinide zikretmek yerinde olacaktır.

Seminerimizin konusu İzmirli İsmail Hakkı'ya gelince, İzmirli 1868 yılında İzmir'de dünyaya gelmiş, Osmanlı döneminin sonu Cumhuriyet Döneminin başına rastlayan sürede Türkiye'de yeni ilmi kelam hareketini temsil etmiştir. Yayımlanan Yeni İlmi Kelam adlı eseriyle de bu döneme ses getirmiş düşünürlerdendir. Arapça, Farsça, Fransızca, Rusça ve Latince bilmektedir.

İzmirli'nin yeni kelam anlayışında izlediği yol bir takım konuların kelamdan çıkarılması, konuların tasnifinin yeniden yapılması ve muhteva dönüşümünden ibarettir.[2] İzmirli Batı ile İslam arasında kontak kuramaya çalışan şahsiyetlerdendir. Yeni İlmi Kelam gerekli mi değil mi başlığı altında Sebilurreşad dergisinde yazılar hazırlamıştır. Yeni ilmi kelam kitabına dair görüşler beyan etmiştir. Bunun üzerine Şeyh Muhsini Fani ve Kazım Kadri gibi kelam ilmi karşıtı alimlerle arasında bir tartışma gündemi oluşmuştur. Aralarında karşılıklı 7-8 yazışma yapılmıştır. İzmirli neredeyse verdiği her cevapta daha eseri görmeden tepki vermeyin minvalinde cevaplar vermiş ama olumlu bir sonuç alamamıştır. İzmirli bu yazışmalarda Farsça bir beyit zikretmiştir. Türkçe ifadesi şöyledir "İlmi istemeyene vermek cahillik, ilmi isteyenden mahrum etmek zalimliktir." Yani yeni ilmi kelam bir ihtiyaçtır. Ama talep edenler bundan istifade etmelidirler. İzmir'li maksadın asla değişmeyeceğini ama hasım başkalaştıkça kelam yöntemlerinin de başkalaşması gerektiğini vurgulamıştır. İzmirli bazen çağdaş ve modern bir düşünür bazen de gelenekçi bir şahsiyet olarak da değerlendirilmiştir.[3]

İzmirli'nin içinde bulunduğu zaman çok kritik ve sıkıntılı bir zamandır. Rejimin değişmesi harf inkılabının oluşması ayrıca yenilikçi bir düşünce yapısı oluşturmaya çalışmak hiç de kolay olmasa gerek. O böyle bir zamanda muhteva olarak nelerin ilmi kelamda olması gerektiğini, hangi hususların kelamdan çıkarılacağını, nasıl bir yol izleneceğini Yeni ilmi kelamı adlı eserinde yazacağını beyan etmiş ama eser İzmirli'nin tahmin ettiği şekilde nihayete ermemiştir.

[1] M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı* (Ankara: TDV Yayınları, 2019).
[2] İsmail Hakkı (İzmirli), *Yeni İlm-i Kelam*, ed. Melikşah Sezen (Çizgi Kitabevi, 2022), 59.
[3] Ali Duman, "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh", *Bilimname* 14 (Ocak 2008), 69.

Fazlurrahman'a bakıldığında, 1919 yılında Pakistan'da doğmuştur. Yani İzmirli vefat ettiğinde Fazlurrahman yaklaşık 27 yaşlarındadır. Zamansal ve mekansal olarak ortak bir paydada olmasalar bile Yeni İlmi Kelam hareketiyle müşterek bir atmosferde buluşmuş, yenilikçi düşünce yapısını savunmuşlardır.

İslam'ın hızla değişen dünyaya karşı nasıl bir tavır sergilemesi gerektiği, birçok düşünür gibi Fazlurrahman'ında zihnini meşgul etmiştir. O, İslam'ı hazmetmenin ilk durağı olarak İslam Felsefesine yönelir. Felsefenin yunan kaynaklı başladığını ve bilinçli bir hareketle özgünleştiğini bununla beraber aklı kullanırken, batının izni dahilinde ilerlediğinden olumsuz sonuçlar doğurduğunu ifade eder. Alemin ezeliliği, ahiretin mahiyeti ve Allahın mahiyeti konusunda varılan sonuçların eleştiriye açık ve reddedilebilir bir hal aldığına dikkat çeker.[4]

İzmirli'de bu konuda böyle düşünmektedir. İslam Filozoflarının eski felsefeyi eleyerek İslam inançları ile harmanlanmış, özgün bir yapı ortaya koyduklarını belirtir. Ama İslam felsefesinin İslami olmadığını dile getirir. Gerçek İslam felsefesinin kelami okullar tarafından temsil edildiğine dikkat çeker.[5] Kelamın modern düşünce ile ilişki halinde olması gerektiğini düşünür. "Gençliğin dimağının yeni felsefi nazariyelerle şekillenmesinden ötürü, İslam akidesini kalplere yerleştirirken, onların dilini kullanmak ve uygun deliller serdetmek gerekir[6] diyerek kelamın önemine vurgu yapmıştır.

Fazlurrahman'ın da Felsefeden sonraki durağı Kelamdır. "Ona göre usul ve muhteva açısından kelam disiplini, geçmişin mirasını tecrübe olarak dikkate almalı ve bugünün şartlarına göre yeniden tanzim edilmelidir. Çünkü sosyal yaşamda karşılığı olmayan bir kelam disiplini, Müslüman düşüncesinin atalette kalmasına sebep olur."[7] İlerlemek isteyen Müslümanların, İslami ruhtan mahrum olmaması gerektiğine dikkat çeker. İnancı hususunda sıkıntı yaşayan zihinlerin ihtiyacı olan Kelami muhtevanın oluşturulması gerektiğini ifade eder. Eğer bu muhteva, çağın gereksinimlerini yerine getirmezse, gençlerin ateist bir sisteme düşme olasılığı olduğunu bu sebeple de ihya ve reform hareketlerinin en başta eğitim sisteminde giderilmesi gerektiğini öngörmüştür.[8] Geleneksel dini eğitimin yetiştirdiği bireyle, modern seküler eğitimin yetiştirdiği bireylerin birbirleriyle ilişki kuramadıklarını, bu konuda geleneksel eğitimcilerin katı bir tutum içerisinde olduğu ve değişimin karşısında durduklarını söyleyerek, bu tavırlarını değiştirmedikleri müddetçe Müslümanların modern dünyada aktif olamayacaklarını ifade eder.

Fazlurrahman'ın fikirleri, genellikle vurgu yaptığı Kur'an merkezli bir yapıdan oluşur. Toplumların değişim hareketlerini ve bu değişimin olağan, zorunlu olduğunu savunmuştur. Kur'an'ı anlamak için, indiği döneme gidip o dönemi ve vahyi özümseyip, bugüne tekrar geri gelindiğinde bu günün şartlarına göre bir harmanlama yapılması gerektiğini sıklıkla beyan etmiştir. Geleneğe karşı değildir ama İslam geleneğini eleştirmiştir. İslam dünyasının kendi iç dinamikleri ile hareket etmesi gerektiğini ön plana çıkarmaya çalışır. İslam'ın sabit ve değişkenlerinin neler olduğunu kendi epistemolojisi içinde sağlam bir zemine oturtmaya çalışır.

Sonuç

Kelamda yenilik arayışında olan düşünürler, toplumun ihtiyaçlarına cevap vermek maksadıyla, klasik geleneği de bırakmadan devam eden bir anlayışa yönelmiş ve İslam akidesini çağın gereksinimlerine göre kalplere yerleştirmeyi hedef edinmiştir. Bu döneme öncülük etmiş isimlerden İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlı döneminin son zamanlarından Cumhuriyet döneminin ilk zamanlarına tekabül eden dilimde Türkiye'de eserler vermiştir. Kelamın yenilenmesi gerektiğini savunan bir diğer düşünür Pakistanlı Fazlurrahman'dır. Onun Kuran merkezli yaklaşımı düşüncelerinin temelini

[4] Fazlur Rahman, *Islam*, çev. Mehmet Ayın - Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 2022), 193-194.

[5] Ömer Mahir Alper, "İsmail Hakkı İzmirli'nin İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (ts.), 155-156.

[6] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 91.

[7] Saadet Altay, "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman'ın Kelâm Eleştirisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (12 Aralık 2021), 855.

[8] Fazlur Rahman, *Islam'da Ihya ve Reform Bir Islam Fundamentalizmi Incelemesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 2022), 24.

oluşturur. O her daim değişen topluma karşı doğru tavrın ne olması gerektiğini düşünmüş ve bu konuda çalışmalar yapmıştır.

Kaynaklar

Alper, Ömer Mahir. "İsmail Hakkı İzmirli'nin İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (ts.), 115-158.

Altay, Saadet. "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman'ın Kelâm Eleştirisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (12 Aralık 2021), 853-874. https://doi.org/10.18505/cuid.963525

Duman, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh". *Bilimname* 14 (Ocak 2008), 59-78.

Hakkı (İzmirli), İsmail. *Yeni İlm-i Kelam*. ed. Melikşah Sezen. Çizgi Kitabevi, 2022.

Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2019.

Rahman, Fazlur. *Islam*. çev. Mehmet Ayın - Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 14. baskı., 2022.

Rahman, Fazlur. *Islam'da Ihya ve Reform Bir Islam Fundamentalizmi Incelemesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 2. baskı., 2022.

Sadreddin El-Konevi'nin *Risaletü'l-Mehdi* Örneğinde Osmanlı'da Mehdilik Risaleleri

The Presentations of The Mahdi In The Ottoman at The Example Of Sadreddin Al-Konevi's Risaletu'l-Mahdi

Atilla AKDOĞAN[*]

Özet

Bu çalışma, Osmanlıda Mehdilik Risalelerine ilişkin yaklaşımlar üzerine yapılmış bir araştırmadır. İslam'ın ilk dönemlerinde Mehdiliğin kavramsal olarak kullanıldığı, daha sonra bir inanç problemi olarak ortaya çıktığı ve İslam Düşünce Tarihinde bir tartışma konusu olduğu görülmektedir. Çağdaş dönemde bu konu tartışılırken geçmiş dönemlerde özellikle Osmanlı döneminde de bu konuya dair bazı iddialar ileri sürülmüştür. Çalışmamızın konusu olan Sadreddin el- Konevi'nin Risaletü'l-Mehdi Örneğinde Osmanlı'da Mehdilik Risaleleri ile Mehdilik anlayışının bütüncül bir resmi ile bir dönemin Mehdilik algısı ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Kelam, Osmanlı, Mehdilik Risaleleri, Sadreddin el-Konevi, Risaletü'l-Mehdi.

Abstract

This study is a research on the approaches to the Mahdist Treatises in the Ottoman Empire. It is seen that Mahdism was used conceptually in the early periods of Islam, then emerged as a belief problem and became a subject of discussion in the History of Islamic Thought. While this subject is being discussed in the contemporary period, some claims have been put forward in the past periods, especially in the Ottoman period. In the Risaletü'l-Mahdi Example of Sadreddin el-Konevi, which is the subject of our study, it is tried to reveal the perception of the Mahdi of a period with a holistic picture of the Mahdist Treatises and the Mahdism in the Ottoman Empire.

Keywords: Islam, Kalam, Ottoman, Mahdist Treatises, Sadreddin el-Konevi, Risaletü'l-Mahdi.

Giriş

Tarih boyunca teşekkül eden, itikadi, siyasi hareket ve görüşlerin ortaya çıkışına vesile olan siyasi, psikolojik, sosyal, ekonomik, dini, tarihi, örfi ve kültürel sebeplerin bir bütün olarak ele alınıp incelenmesi, İslami ilimler açısından önemlidir. Tarihi süreç içerisinde, İslam düşünce dünyasında, yukarıda sayılan sebeplerden etkilenen ve bunun neticesinde şekillenen olumlu ya da olumsuz görüşler olmuştur.

Bu çalışmada, İslam düşünce tarihinin arterleri olan kendi kaynaklarından hareket edilerek bilimsel bir yöntemle, İslam tarihinde üzerinde yoğun tartışmaların olduğu Mehdi tasavvuru bağlamında

[*] Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimleri Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi İletişim: akdogan.atilla@hbv.edu.tr.

Sadreddin el- Konevi'nin *Risaletü'l-Mehdi* Örneğinde Osmanlı'da Mehdilik Risaleleri konusu ele alınıp objektif bir şekilde anlatılmaya çalışılmıştır.

Tespitlerimize göre Mehdi tasavvuru ile ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır; ancak bu bağlamda Sadreddin el-Konevi'nin *Risaletü'l-Mehdi* Örneğinde Osmanlı'da Mehdilik Risaleleri konusu ile ilgili bağımsız bir araştırma henüz yapılmış değildir. Bu nedenle, İslam düşüncesinde üzerinde yoğun tartışmaların olduğu Mehdilik ile ilgili bu konunun ele alınması bilim dünyasına katkı sağlayacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Sözlükte "hidayete eren, hidayete sebep olan, doğru yolu bulan, hak yola giden, kılavuzluk eden, ya da bir şeyi tarif etmek"gibi anlamlara gelen Mehdi, terim olarak "Kendisinden önce adaletsizliğin, haksızlığın olduğu yeryüzünü adaletle dolduracak kimse"demektir. Mehdi kelimesi, Kur'an'da ve hadis alanında otoriter sayılan Buhari ve Müslim'de geçmemektedir. Diğer hadis kaynaklarında, sıhhat dereceleri tartışmalı itikadi ve ameli yönden delil kabul edilmeyecek bazı rivayetlerin olduğu görülmektedir.[1]

Kur'an'da hidayet kelimesi kökünden türeyen isim ve fiil kalıbında birçok kelime olmakla birlikte mehdi kelimesi bulunmamakta, burada hidayet kavramı "insanın hidayeti kabul etmesi" anlamında kullanılmakta, ayrıca Allah'a, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e nispet edilmektedir.[2]

> İlk olarak Hassan b. Sabit (ö. 60/680) bir şiirinde Hz. Peygamber'i Mehdi olarak nitelemiştir. Mehdi daha sonraki zamanlarda ise, Hulefa-yi Râşidîn (632-661) ile birlikte Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve bazı Emevi halifeleri için de bu anlamda kullanılmıştır. Bu vasıflama, kelimenin sözlük anlamında olup bu kimseleri Allah'ın hak yola **eriştirdiğine** vurgu yapmayı hedeflemiştir. Bu kavramın terimleşmesi ise, Abdullah b. Sebe' mensuplarının, Ali b. Ebu Talip'in ölmediğini ve kıyametin kopmasından önce dünyaya dönüp zulümle dolan yeryüzünde adaleti hâkim kılacağını ileri sürmeleriyle başlamıştır. Mehdilik kavramı bu şekilde bir inanç konusu haline gelmiş ve düşünce tarihinde artık bir tartışma konusu olmuştur. Ayrıca Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin ardından Ka'b el-Ahbar (ö. 32/652-53)'ın Yahudilik 'ten İslam dinine taşıdığı sanılan rivayetlerin etkisiyle ortaya çıktığını ve hilafetin Ali b. Ebu Talip'in soyundan gelenlere ait bir hak olduğunu savunan gruplar arasında yayıldığı da görülmektedir.[3]

Düşünce tarihinin hemen hemen her döneminde tartışılan Mehdilik, Osmanlı Devleti döneminde de konuşulmuş ve üzerine bir takım eser ve risaleler kaleme alınıştır.

2. Osmanlı Mehdilik Risaleleri

Osmanlı'da Mehdilik ile ilgili eserler içerik bakımından iki türe ayrılır;

1-) Kitap ve risalelerden müteşekkil Mehdilikle ilgili telif edilen teolojik eserler,

2-) Bazı beklentileri, kişisel çıkarları için fırsat olarak değerlendirip Mehdilik iddiasında bulunan kişilerle ilgili telif edilen kitap, risale ve arşivlerden oluşan malzemelerdir.

Teolojik arşivin toplumu ne kadar etkilediği hususu, Mehdi olduğunu iddia eden kişilerin iddialarının mahiyeti ile ilgilidir. Bu da teolojik kabullerin nasıl anlaşıldığına bağlıdır.[4]

Osmanlılar döneminde Mehdilik iddiası ile ortaya çıkanlar önemli olmakla birlikte, onların ortaya çıkışına etki eden Mehdilik beklentileri de önemli olup Mehdilik düşüncesini sürekli canlı

---

[1] Fikret Karaman, İsmail Karagöz vd., *" Dini Kavramlar Sözlüğü",* Ankara: TDV Yayınları, 2006, 418,419.

[2] Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/371-374.

[3] Yavuz, "Mehdi" 371-374.

[4] Eyüp Öztürk, "Osmanlı'da Mehdilik Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Türkiye'de İslami İlimler: Kelam ve Mezhepler Tarihi III,* ed. Yunus Uğur, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 2017, 15/29/376-377.

tutmuştur. Osmanlı yazma eser kütüphanelerinde *Eşrât-ı sâat* adıyla yazılan onlarca risalenin içeriğinin önemli bir bölümü Mehdi hakkındadır.[5]

Risalelerin incelenmesi neticesinde;

-Osmanlı'daki, Mehdilik fikrinin hadis rivayetleri ile halka yansıdığı, bu hadislerle ilgili herhangi bir eleştiri ve yorumun yapılmadığı,

- Mehdi'nin nesebi, ne şekilde geleceği, ne kadar kalacağı ve döneminde ortaya çıkacak olaylar ile ilgili cevapların çoğunlukta olduğu,

- Çoğunun Arapça, bir kısmının ise Türkçe olarak kaleme alındığı,

-Mehdilik ile ilgili teliflerin, bazen farklı isim ve yazar adları ile kaydedildiği,

-Risalelerin bazıları kütüphane kayıtlarında olduğu görülmekle birlikte, ya olması gereken yerde bulunmadığı ya da yerlerinde farklı eserlerin olduğu,

-Bazı risalelerin içeriklerinin farklı olduğu halde Mehdi ismini taşıdığı,

-Risalelerin çoğunluğunun Sunni alimler tarafından yazıldığı ve Şii müelliflerin Mehdilikle ilgili sınırlı sayıda eser kaleme aldığı,

-Tasavvuf ehlinin kaleme aldığı Mehdilik risalelerin, keşfi bilgi ve yorumlar içermekle birlikte hadislere de dayandığı, görülmektedir.[6]

Sadreddin el-Konevi'nin *Risaletü'l-Mehdi* adlı eseri, bu risalelerin en eski tarihli ve Osmanlı'daki Mehdilik düşüncesini en iyi yansıtan risaledir.[7] Konevi'nin bu eseri bağlamında Osmanlı'daki Mehdilik düşüncesi anlatılmaya çalışılacaktır.

3. Sadreddin el-Konevi (ö. 673/1274)

Sadreddin el-Konevi, 1209-1274 yılları arasında yaşamış, Vahdet-i Vücud düşüncesinin Muhyiddin İbnü'l- Arabi'den sonraki en önemli temsilcisidir.[8] Konevi İbnü'l-Arabi ile birlikte tasavvufu, kelam tarihi itibarıyla iç gelişim süreci dikkate alınarak olgunluk dönemi de denilen yeni bir döneme taşımıştır. Ayrıca tasavvufu "ilm-i ilahi/metafizik" olarak tanımlar.[9]

Ona göre insanı gerçeğe ulaştıran iki yöntem vardır: a) İstidlal yöntemi dediği, delilden yola çıkarak gerçeğe ulaşmayı amaçlayan, filozof, mütekellim ve sofilerin kullandığı yöntem; b) Tasavvufî yöntem dediği, riyazet ve mücahedelerle gerçeğe ulaşmayı hedefleyen yöntemdir.[10]

Konevi'nin metafiziği marifetullah karşılığı olarak kullanması onun Tanrı anlayışı ile ilgili çalışmalar yaptığını, Tanrı'nın mutlak varlık olduğunu belirtmesi[11] ise, Tanrı tasavvurunun onun en önemli yönünü oluşturduğunu gösterir.

Konevi'ye göre, yaratanla yaratılan arasındaki bir ilişki vardır. Bir şeyden kendine tamamen zıt bir şey meydana gelemez. Bunun gibi yaratılış sürecinde bir şeyin kendini yinelemesi de söz konusu olamaz. Yaratılan, bir yandan kaynağından farklılaşırken bir yandan da ona benzemektedir.[12]

---

[5] Öztürk, "Osmanlı'da Mehdilik Literatürü", 377.
[6] Öztürk, "Osmanlı'da Mehdilik Literatürü", 378-379.
[7] Öztürk, "Osmanlı'da Mehdilik Literatürü", 379.
[8] Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/420-425.
[9] Sadreddin Konevi, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, 2002, s. 9.
[10] Demirli, "Sadreddin Konevi", 420-425.
[11] Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, 21.
[12] Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, 14.

Konevi'ye göre, varlıklar silsile ile "bir"den çıkar.[13] Varlıklar var oldukları mertebeye kadar ulaştıkları yolu da, kelamcıların yaratma dediği "nüzul" diye isimlendirmektedir. Ayrıca Konevi, nefsin bilinmesinin Tanrı'nın bilinmesinin aracı ve yolu olduğunu da düşünmektedir.[14]

3.1. Risaletü'l-Mehdi (657/1258-1259)

Risaletü'l-Mehdi Risalesi, Mehdîlik ile ilgili, Osmanlı'nın kuruluşundan önce kaleme alınan, Osmanlı yazma eser kütüphanelerinde yer alan en eski tarihli eserdir. Bu risalenin Konevi'ye aidiyeti ile ilgili bir takım tartışmalar olmakla birlikte, içeriğindeki Mehdi'nin harekete geçişine ve huruc zamanına dair verilen tarihler bu eserin ona ait olduğunu desteklemektedir. Bu tarihlere göre risale yazılmadan üç yıl önce Mehdi harekete geçmiş olup çok kısa bir süre sonra huruc edecektir. Moğol istilası nedeniyle ortaya çıkan kargaşayı Mehdi'nin alameti olarak görmesi, Mehdi'nin zuhurunun çok yakın olduğuna işaret etmiş olması onun, Mehdi hakkında bir risale yazması mümkün kılmaktadır.[15]

Bu eser, hadis ve keşf kaynaklıdır. Müellif risalenin başında bu eseri yazma amacını belirtmektedir. Burada müellif, Mehdilikle ilgili sahih hadis rivayetlerindeki manayı ön plana çıkardığını, keşfe dayalı bilgiyi nadiren kullandığını ve zayıf hadis ile nücüm ilmine dayalı hükümleri ele almadığını ifade etmektedir.[16]

Konevi, bu eserin girişinde Mehdi'nin Hz. Fatıma'nın soyundan biri olduğunu anlatmaktadır. Akabinde Mehdinin fiziksel özelliklerini dile getirmektedir. Onun Mehdi ile ilgili ifade ettiği ve bütün klasik risalelerde yer alan bu bilgiler yine hadis kaynaklı rivayetlerdir. Bu konu ile birlikte, İmam Hasan el-Askeri'nin oğlunun Mehdi olduğu iddiasını savunan Şiileri eleştirmiş ve bunun yalnış olduğunu ileri sürmüştür.

el-Konevi, Mehdinin 6 Ocak 1217 Cuma günü doğacağını, bugünkü Fas'ta Merakeş yakınlarında ortaya çıkacağını ifade ederek, 6 Mart 1256 tarihinde Mehdi'nin harekete geçtiğini bildirmektedir.[17]

Müellif Mehdi'nin üç defa biat alacağını dile getirmektedir:

1) Mağrib'de gizli olarak,

2) Acem diyarında,

3) Mekke'de Rükn ve Makam arasında olacaktır.

Bu sıralamaya göre, müellifin ifade ettiği 1256 tarihi Mağrib'de gizli biat olup Mehdinin ilk harekete geçmesi olarak anlaşılmaktadır.

Konevi göre;

- Mehdi'nin zuhurundan önce, gerçek Mehdi'nin hurucunun yaklaştığının bir alameti olan sahte bir Mehdi Zab bölgesinde ortaya çıkacaktır.

- Mehdi Hicaz'da ortaya çıkacaktir.

- Şam Meliki'nin kendisinin öldürmek için gönderdiği orduyu yenecek, Arap yarımadasını ele geçirecek, daha sonra Anadolu'daki Türk kalelerini ele geçirecektir.

- Mezhepler ortadan kalkacak, taklid olmadan Allah kaynaklı bir basiret ile hükmedecektir.

- İstanbull feth edilecek ve bereket gelecektir.

- Kabe'nin altında bir hazinenin olduğu, bu hazinenin Müslümanlara dağıtılmasıyla bereket olacaktır.

- Mehdi okuz yıl hüküm hükmettiktensonra Deccal çıkacaktır.

---

[13] Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, 23.
[14] Demirli, "Sadreddin Konevi", 420-425.
[15] Öztürk, "Osmanlı'da Mehdilik Literatürü", 379, 380.
[16] Öztürk, "Osmanlı'da Mehdilik Literatürü", 380.
[17] Öztürk, "Osmanlı'da Mehdilik Literatürü", 381.

- Daha sonrasında Hz. İsa'nın Şam'daki Ak Minare'ye ineceği, haçı parçalayıp domuzu öldürdükten sonra yürülükte olan cizyeyi kaldıracaktır.

- Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında Akka'da büyük bir savaş çıkacaktır.

- Mehdi'nin sekizi Arap her biri bir ilimde uzman olan, biri ise Acem olup bütün ilimleri cem eden dokuz veziri olacaktır. Allah halifeliğini Meryem oğlu Hz. İsa ile Hz. Peygamberin zahir halifeliğini ise Mehdi ile bitirmiştir.[18]

Sonuç ve Değerlendirme

İslam düşüncesinde üzerinde yoğun tartışmaların olduğu Mehdilik, Buhari ve Müslim dışındaki hadis kaynaklarında, sıhhat dereceleri tartışılan, itikadi ve ameli yönden delil kabul edilmeyecek bazı rivayetlerin olduğu görülmektedir. Kur'an'da Mehdi kelimesinin bulunmadığı, hidayet kavramının kullanıldığı ve bu kavramın da, insanın hidayeti kabul etmesi, anlamında kullanıldığı görülmektedir.

İslam Düşünce Tarihinde Hassan b. Sabit'in ilk olarak Hz. Peygamber'i Mehdi olarak nitelediği, daha sonra Reşit Halifeler, Hz. Hüseyin ve bazı Emevi halifeleri için de bu anlamda Mehdi kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramın terimleşmesi ise, Abdullah b. Sebe' mensuplarının, Ali b. Ebu Talip'in ölmediğini ve kıyametin kopmasından önce dünyaya dönüp zulümle dolan yeryüzünde adaleti hakim kılacağını ileri sürmeleriyle başlamıştır. Mehdilik kavramı bu şekilde bir inanç konusu haline gelmiş ve düşünce tarihinde artık bir tartışma konusu olmuştur.

Mehdilik, Osmanlı Devleti döneminde de konuşulmuş ve üzerine bir takım eser ve risaleler kaleme alınıştır. Osmanlı'daki Mehdilik ile ilgili eserler içerik bakımından, kitap ve risalelerden müteşekkil mehdilikle ilgili telif edilen teolojik eserler, mehdilik iddiasında bulunan kişilerle ilgili telif edilen kitap, risale ve arşivlerden oluşan malzemelerden oluşur. Bu risalelerin çoğu Arapça ve Sunni alimler tarafından kaleme alınmıştır. Tasavvuf ehlinin yazdığı risalelerin ise keşfi bilgi, yorum ve hadislere dayandığı görülmektedir. Risalelerin bazıları kütüphane kayıtlarında olduğu halde olması gereken yerde bulunmadığı ya da yerlerinde farklı eserlerin bulunduğu, bazılarının içeriklerinin farklı olması nedeniyle Mehdi ismini taşıdığı, bazılarının ise farklı isim ve yazar adları ile kaydedildiği görülmektedir.

Vahdet-i vücud düşüncesinin en önemli temsilcilerinden olan Sadreddin el-Konevi'nin *Risaletü'l-Mehdi* adlı eseri, Osmanlı'daki Mehdilik risalelerin en eski tarihlisi olup ve Osmanlı'nın Mehdilik düşüncesini en iyi yansıtan risaledir. Hadis ve keşf kaynaklı olan *Risaletü'l-Mehdi* 'de hadis rivayetlerindeki mananın ön planda olduğu ve zayıf hadis ile nücüm ilmine dayalı hükümlerin yer almadığı bir eserdir. Burada, Mehdi'nin soyu, fiziksel özellikleri, doğumu, nerede ve ne zaman ortaya çıkacağı, üç defa biat alacağı, hurucundan önce sahte mehdinin ortaya çıkacağı, kendisinin de Hicaz'da ortaya çıkacağı anlatılmaktadır. Ayrıca Mehdi'nin hükmünden, fetihlerinden, gelişiyle birlikte bereketin artacağından bahsedilmektedir. Daha sonra Deccal'ın çıkacağından, Hz. İsa'nın ineceğinden ve yeryüzünden büyük savaşların çıkacağından söz edilmektedir.

Kayaklar

Demirli, Ekrem "Sadreddin Konevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35.

Karaman, Fikret; Karagöz, İsmail vd., *" Dini Kavramlar Sözlüğü",* Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Konevi, Sadreddin, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, 2002.

Öztürk, Eyüp "Osmanlı'da Mehdilik Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Türkiye'de İslami İlimler: Kelam ve Mezhepler Tarihi III,* ed. Yunus Uğur, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 2017, 15/29.

Yavuz, Yusuf Şevki "Mehdi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28.

[18] Öztürk, "Osmanlı'da Mehdilik Literatürü", 381, 382.

Bir İnanç Meselesi Olarak "Nüzûl-i İsa"

"Nuzul-i Isa" as a Issue of Belief

Zehra AYTEKİN*

Özet

İslâm akâid literatüründe yer alan Nüzûl-i Îsâ kavramı, Hz. Îsâ'nın ölümü ve kıyamet alameti olarak dünyaya tekrardan döneceği/dönmeyeceği düşüncesinin İslâm âlimlerinin ele aldığı tartışmalı bir konudur. Çalışmamızda kavramın ortaya çıkartıldığı ayet ve hadislerin tefsir, hadis ilimlerine ait yöntemlerle detaylı incelenmesinden ziyade, bu kavramın İslâm akâidine nasıl girdiği, ne derece yer tuttuğu ve hangi kaynaklardan intikal ederek bir itikadî esas haline getirildiğini irdelemeye çalışacağız. Beklenen kurtarıcı denilince akâidde akla gelen 'Nüzûl-i Îsâ' ve 'Zuhur-i Mehdî' tabirlerinin 'İsa'nın inişi haktır, Mehdinin çıkışı gerçektir' şeklindeki bir itikâdi hükmün nasıl oluştuğu, düşüncenin ortaya çıkışındaki tarihi, sosyokültürel, sosyoekonomik aynı zamanda dini ideolojilerle beraber bütüncül bir yaklaşımla ele alınmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Nüzûl-i Îsâ, Mesih, Mehdî

Abstract

The concept of Nüzül-i Îsâ in the Islamic creed literature, Hz. The idea that Jesus will/will not return to the world as a sign of death and doomsday is a controversial issue discussed by Islamic scholars. In our study, rather than examining the verses and hadiths in which the concept was revealed in detail with the methods of tafsir and hadith sciences, we will try to examine how this concept entered the Islamic creed, to what extent it occupied, and from which sources it became a creed. When the expected savior is mentioned, the creed that comes to mind in the creed 'Nüzül-i Îsâ' and 'The Emergence of the Mahdi' and the creed that 'the descent of Jesus is true, the emergence of the Mahdi is real', how the historical, sociocultural, socioeconomic and religious ideologies of the emergence of thought were formed. We will try to deal with it with a holistic approach.

Keywords: Prophet Jesus, Messiah, Mahdi

Giriş

Hz. Îsâ'nın kıyamet alâmetlerinden biri olarak âhir zamanda dünyaya geleceği ve bazı icraatlarda bulunduktan sonra herkesle birlikte öleceğini[1] ifade eden nüzûl-i Îsâ kavramı, İslâm düşünce tarihini en fazla meşgul eden ve günümüzde de canlılığını koruyan tartışma konularından birisidir. Mevzu hakkında öne sürülen Kur'an ayetlerinin hiçbirisi bu konuda sarih bir beyan taşımamaktadır. Nüzûl-i Îsâ kavramı, Kur'an'ı Kerim'de hiç geçmemesine rağmen (haberi vâhidlerin itikadi meselelerde delil sayılıp sayılamayacağı tartışmaları bir yana) bir takım âhad hadisler sayesinde itikadileşmiş, bir

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, e-posta, aytekin.zehra@hbv.edu.tr.

[1] https://islamansiklopedisi.org.tr/nuzul-i-isa.

inanç konusu halini almıştır.[2] Aynı zamanda Nüzûl-i Îsâ meselesi, beklenen kurtarıcı inancını oluşturan kavramlardan birini ifade etmektedir.

1. Kurtarıcı Kavramı Olarak Nüz'ûl-i Îsâ

"Tanrı'nın göndereceği bir kurtarıcının varlığı düşüncesi çeşitli dinî kurtuluş öğretilerini felsefi olanlardan ayıran temel özelliktir. Felsefi doktrinler insanların, kendi özel çabaları sonucu kurtulacaklarını öğretirken dinî öğretiler, kişinin kendi gayretinin yanında, başka biri tarafından yani insanı yaratan ilahî kudret tarafından kurtuluşa erdirilme yani rehberlik ilkesini öne sürerler. Diğer taraftan insanda, gücünün ve ömrünün sınırlı oluşuna, dünya hayatının sıkıntılarına karşın, geniş bir hayal gücü, uzun yaşama arzusu ve geleceğe umutla bakma isteği, özellikle olumsuz durumlarda kendini kötü durumdan kurtarıp daha iyi bir noktaya getirecek bir kurtarıcı umut ve beklentisi vardır."[3] İlahi dinlerde kurtarıcı düşüncesi, 'Mehdî ve Mesih'[4] kavramlarıyla bütünleşmiştir.

Kurtarıcı inancı her dinin kendi içinde, kendi tarihi, psikolojik ve sosyolojik şartlarına göre doğmuş ve gelişmiştir.[5] Antik çağlardan itibaren çeşitli din ve kültürlerin içinde yer alan dünyanın son zamanlarında insanlığı kurtarmak üzere bir kurtarıcının (mehdî/ mesîh) geleceği inancı, özellikle toplumların maddi ve manevi sıkıntılara düştükleri, adaletsizliğin, eşitsizliğin yayıldığı, zulme ya da mağlubiyete uğradıkları veya ümitsizlik yaşadıkları dönemlerde ortaya çıkmıştır.[6] İnsanlık tarihinin geçmiş yaşantıları düşünüldüğünde çeşitli din ve inançlarda toplumların içinde bulundukları sıkıntılı ve zor şartlardan kendilerini kurtaracak, geçmişin izlerini gelecekte kurtaracak bir kurtarıcının beklenişi oldukça yaygın bir durumdur. "Kurtarıcı olgusunun gelişmiş modern toplumlarda değil, az gelişmiş geleneksel toplumlarda yaygın olmasının altındaki temel faktör rasyonelleşememiş oldukları vakıasıdır."[7]

Gerek dünya gerek İslâm tarihinde mehdîci veya mesiyanilik olan bir kurtarıcı bekleme hareketlerine topyekün olarak baktığımızda meselenin altında yatan sebeplerin siyasal, toplumsal ve ekonomik problemler olduğu dikkat çeker. Oluşan bu hareketleri salt dini veya mistik ideolojiler, mitolojiler doğrultusunda ele almak ve değerlendirmek yetersiz olacağı gibi, sadece siyasal, toplumsal, ekonomik problemler çerçevesinde ele almak da bir o kadar yetersiz ve aldatıcıdır.[8] Ortaya çıkan mevzuyu tek yönlü bir bakış açısıyla araştırmak yerine konuyu etkileyen tüm etkileri sebepler-sonuçlar açısından bütünlükçü yaklaşmak değerlendirme açısından daha verimli olacaktır.

2. İslâm Akîdesinde Nüzûl-i Îsâ İnancı

Kur'an'ı Kerim'de, Hz. Îsâ'nın kıyametin kopmasından önce yeryüzüne ineceğine dair açık bir beyan bulunmamaktadır. Nüzûl-i Îsâ meselesinin temel kaynağını âhad hadis rivayetleri oluşturmaktadır. Âlimler bahsi geçen âhad hadislerin mütevâtir derecesine ulaştığını ifade ederler. Nakledilen nüzul-i İsâ rivayetlerine daha sonra yazılan tefsir, hadis ve akâid literatüründe yer verilerek gerek ayetlerin gerekse itikâdi hükümlerin belirlenmesinde bunlarla istidlâl edilmiştir.

Kavramın İslâm literatürüne girmesini tarihsel olarak değerlendirdiğimizde, Hz. Osman (ra.) hilafetinin son yıllarında İslâm beldelerinde artış gösteren siyasi karışıklıklar ve iç savaşlar, ardından da halifenin şehadeti ile yaşanan fitne ortamı, siyasî mücadelelerde dinî inançlardan destek alma ihtiyacını

---

[2] Zeki Ünal, *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 15.
[3] Ömer Faruk Harman, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Öncesi Dinî Arka Planı", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 43.
[4] *Mehdî*: Dünyanın son zamanlarında ortaya çıkıp doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı. *Mesîh*: Muhtelif dinlerde dünyanın sonuna doğru gelmesi beklenen kurtarıcının Yahudilik ve Hristiyanlık'taki adı. https://islamansiklopedisi.org.tr/mehdi/mesih.
[5] Harman, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Öncesi Dinî Arka Planı", 56.
[6] Nihal Şahin Utku, "Beklenen Kurtarıcı İnancının Siyasî-Dinî İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 65.
[7] Ocak, "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdîlik ve Mehdîci Hareketler", 21.
[8] Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdîlik ve Mehdîci Hareketler", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 21.

ortaya çıkarmış; "Peygambersiz yaşama tecrübesinin" zorluğu, kurtarıcı beklentisi ile hafifletilmeye çalışılmıştır.[9]

İslâm akaidinde beklenen kurtarıcı inancını ilk olarak benimseyenler aşırı Şiî olan Galiyye, onlardan sonra ana akımı teşkil eden Şiîler (İmamiyye-İsnaaşeriyye) olmuştur.[10] Nüzul-i İsa inancının Şiî ve Sünnî kaynaklardan yer alan rivayetlerden hareketle İslam akaidine kurtarıcı bekleme inancının, siyasî iktidarı kaybeden veya ele geçiremeyen gruplar arasında hicrî birinci asrın ikinci yarısında ortaya çıktığı ve üçüncü asra kadar yoğun bir şekilde devam ettiğine ulaşılabilir.[11] Konuya dair hadislerin tedvin edilmesinin ardından Ehl-i Hadis'e ve Ehl-i Sünnet'e mensup olan âlimler de beklenen kurtarıcı inancını benimsemişlerdir.[12]

Erken devir kelamcılarından Dırar b. Amr (ö.200/815), Hz. Îsâ'yla ilgili Ebû Hureyreden nakledilen rivayetin (Hz. Muhammed'in ümmetinden bir kişinin arkasında namaz kılacağına, domuzu öldürüp haçı kıracağına ve cizye koyup malı arttıracağına), nakilciliği savunan Ehl-i Hadis'in ilk defa kabul etmiş olduğunu aynı zamanda da nüzûl-i Îsâ inancının Ehl-i Hadis eliyle Ehl-i Sünnet akaidine intikal ettirildiğini ifade eder.[13]

Hz. Îsâ'nın ölmediği, Allah'ın sağı tarafında oturduğu ve yeryüzüne tekrardan dönüp hakimiyet kuracağı Hıristiyanlığın temel akidelerinden birini oluşturmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te gönderilecek kurtarıcı hakkında belirtilen ifadeler ile hadis rivayetlerindeki motifler iki metin lafzen farklı olsa da ana fikrin ortak olduğu dikkat çeker. Nüzûl-i Îsâ inancının fikrinin ehl-i kitap'tan alınarak İslâm'a intikal ettirildiğine dair âlimler tarafından bir delil olarak sunulmuştur.[14] Ünlü İskoç şarkiyatçısı olan Macdonald, konu hakkında bazı muhaddislerin siyasi ve dini sebepler dolayı ilk zamanlardan itibaren kıyamet günü ve bilhassa Mehdî ve Îsâ hakkında hadisler icat etmeye koyulduklarını ifade eder.[15] Bu konuda Müslüman olan Hıristiyanların etkisinden de söz edilebilir.

Hz. Îsâ'nın halen yaşaması ve kıyâmet kopmadan önce dünyaya gelmesi, İslâm'ın temel inanç ilkeleriyle çelişmektedir. İslâm'da hiçbir şüphe içermeyen ve kesin olarak inanılması gereken hatmu'n-nübüvve (peygamberlerin sonuncusu) inancıyla bağdaştırılamaz.[16] Hz. Îsâ'nın da bir peygamber oluşu ve tekrar döneceği inancı açık delillerle bildirilen efendimizin son peygamber olmasıyla çelişir. Bundan dolayı bazı rivayetlerde Hz. Îsâ'nın peygamber olarak değil Hz. Muhammed (sav.)'in ümmetinden biri olarak döneceğine dair ifadeler bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki açık bilgilerle çelişen bu tür rivayetlere dayanarak bir inanç oluşturmak kelam metodolojisi açısından isabetli görülmemektedir.

Beklenen kurtarıcı inancı konusunda hem eski ve yeni Müslüman âlimler hem de Sünni olan ve olmayan âlimler arasında bir icmâ veya ittifak söz konusu değildir.[17] Bunlardan bir kısmı beklenen kurtarıcı inancını savunurken bir kısmı da bu inancın İslâmi olmayıp ehl-i kitap'tan Müslümanlara intikal etmiş bâtıl bir inanç olduğunu söylemiş ve böyle bir inanca İslâm akaidinde yer verilemeyeceğini beyan etmişlerdir.

3. Müslümanların Nüzûl-i Îsâ Konusunda Ortaya Koydukları Görüşler

Konu hakkında temelde iki karşıt görüş bulunmaktadır. Birincisi, Hz. Îsâ'nın, cismen ref'edildiği (Allah katına yükseltildiği), halen yaşadığı ve ahir zamanda ineceğini kabul eden görüştür. Bu görüşü benimseyen bazı müellif ve müessirler: İbn-i Kesir (ö.774h.), İmam-ı Â'zam (ö.150/767), Fahr'ud-Dîn er-Râzi (ö.606 h.), Elmalılı M. Hamdi Yazır (1877/1942) gibi âlimler[18] mezkûr ayetin (Âl-i imrân, 55.)[19]

[9] Utku, "Beklenen Kurtarıcı İnancının Siyasî-Dinî İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı", 66.
[10] Yavuz, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni", 190.
[11] Detaylı bilgi için bknz., Yavuz, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni", 178-189.
[12] Yavuz, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni", 190.
[13] Yavuz, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni", 196.
[14] Yavuz, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni", 214
[15] Ünal, *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi,* 218.
[16] Yavuz, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni", 191.
[17] Yavuz, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni", 206.
[18] Detaylı bilgi için bkn.: Ünal, *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi,* 110-129.
[19] *Âl-i imrân, 3/55.:* "Allah buyurmuştu ki: "Ey îsâ! Ben seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim, seni o inkarcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hükmü o zaman ben vereceğim."

tefsirini yaparken çoğunluğun görüşüne uyup “teveffi” kavramını uyutma manasında alıp bazı ayetlerle[20] de delil getirmişlerdir.

İkinci görüş ise Hz. Îsâ ölmüştür ve Allah’a manen ref‘ olmuştur diyenler. Bu görüşte olan müellif ve müessirler ise İmam Matüridi (280-336h.), Seyyid Kutup, Şeyh Muhammed Abduh (1265-1323 h.), M.Reşit Rıza (ö.1354 h.). Ne var ki bu görüşte olanların da çoğu ahir zamanda Hz. Îsâ’nın geleceğini kabul ediyorlar.[21]

Sonuç

Nüzûl-i İsâ meselesi günümüzde de güncelliğini koruyan ve farklı yönleriyle ele alınıp kitleler arasında etkileşim gören bir halk inanışıdır. Altında yatan temel etken insanların dinî açıdan bir kurtarıcının beklentisi içinde oluşudur. Dini açıdan kesin hiçbir delile dayanmayan kurtarıcı bekleme inancı uzak ve yakın tarihte olduğu gibi günümüzde de Müslümanlar arasında birçok siyasî ve sosyal olumsuz eylemin kaynağı olmaya, bunları besleyip büyütmeye devam etmektedir. [22]

Bir bilginin İslâm’ın temel inanç esaslarından sayılabilmesi için, söz konusu meselede delaleti ve sübutu kat’î olmasına ve Kur’an-ı Kerim’in muhkem ayetleriyle belirtilmiş olmasına bağlıdır. Nüzul-i İsâ konusu açık bir delille ayete bağlı olmadığı ve değinilen ayetlerin müteşabihat ifade ettiğini belirtmek gerekir. Aynı zamanda konunun ortaya çıkmasına iilişkin beklenen bir kurtarıcı inancının dayandırıldığı nasların metin tenkidi açısından da İslâm’ın açık seçik ilkeleriyle mukayese edilmesi ve onların ışığında değerlendirilmesi özellikle itikâdî konularda büyük bir önem ve zorunluluk arz etmektedir.[23]

“İnsanların dünyevi sorunlarını çözmelerinin yolu bir kurtarıcı beklemekten değil sahip kılındıkları en üstün yetenek olan akıl yürütme yetisini kullanarak bilgi üretmekten geçer.”[24] Apokaliptik kavramları ortaya koyarken rasyonel ve realist bir tutumla hareket edilmesi önemli bir husustur.

Kaynaklar

Akdemir, Salih. *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerim’e Göre Hz. Îsâ.* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2.Basım, 2017.

Utku, Nihal Şahin. “Beklenen Kurtarıcı İnancının Siyasî-Dinî İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı”. *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 61-87. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2017

Ocak, Ahmet Yaşar. “İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdîlik ve Mehdîci Hareketler”. *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17-40. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2017

Harman, Ömer Faruk. “Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Öncesi Dinî Arka Planı”. *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 41-60. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2017

Yavuz, Yusuf Şevki. “Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni”. *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 177-219. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2017

Ünal, Zeki. *Hz. İsâ’nın Dönüşü Meselesi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2011.

https://islamansiklopedisi.org.tr/mehdi/mesih. 21.06.2022

https://islamansiklopedisi.org.tr/nuzul-i-isa. 16.06.2022

[20] Nisa,59., En’âm, 60. Zümer, 42.
[21] Ayrıntılı bilgi için bakınız.: Zeki ünal 129-219
[22] Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni”, 213.
[23] Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni”, 211.
[24] Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni”, 211.

Tarihsel Süreçte Kelâm'ın Tanımı Meselesi

The Question of The Definition of Kalam Science in The Historical Process

Beyza Nur SAYLAM*

Özet

Bu çalışma İslâm düşüncesinde kelâm ilminin tanımlanması, âlimlerin herhangi bir tanım teorilerinin olup olmadığı, kelâm ilminin ortaya çıkış süreci ve sebepleri dikkate alınarak ortaya konan tanımlar üzerine yapılmış bir araştırmadır. Bir şeyi anlamak için o şeyin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Bu da ancak tanım ile mümkündür. Kelâm, tartışmalar üzerine ortaya çıkmış bir ilimdir. Kelâm ilmini en geniş kapsamı ile şöyle tanımlayabiliriz: "Allah'ın zat ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete ait meselelerden ve mebde ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir."

Anahtar Kelimeler: İslâm, kelâm, kelâm ilmi, tanım, mantık, Îmân

Abstract

This study is a research on the definition of the science of kalam in Islamic thought, whether there are any definition theories of scholars, the process of the emergence of the science of kalam and the definitions put forward taking into account the reasons. In order to understand something, it is necessary to know what that thing is. This is also possible only by definition. The word is a science that has emerged from discussions. We can define the science of Kalam with its widest scope as follows: "It is a science that mentions the person and attributes of Allah, the issues of nubuvvet and risalet, and the state of those created according to the mebde and mead as the law of Islam."

Keywords: Islam, Kalam, Ilm al-kalam, definition, the science of logic, faith.

Giriş

Kelâm düşünce sistemi her dönemde kendini yenilemiş, çağa ayak uydurmuş, çıkan problemlere gerekli cevabı vermiş, âlimler tarafından üzerinde durulmuş ve çok ses getirmiş bir ilimdir. Gerek geçmişte gerek günümüzde ortaya çıkan problemlere naklî ve aklî deliller getirmiştir. Kelâm ilmi yerinde saymayan, insanlık devam ettiği sürece yenilenme ihtiyacı duyan güncel bir ilimdir. Günümüzde teknolojinin de etkisiyle gelişen ve değişen insan yaşamında her geçen gün yeni sorular ortaya çıkmaktadır. Bu soruların muhatabı kelâm ilmidir. Mütekaddimin, müteahhirin ve yeni ilm-i kelâm döneminde bu ilim farklı şekillerde tanımlanmış, giderek tanımı genişlemiştir. İnsanların farklı bakış açıları, farklı düşünceleri kelâm ilminin tanımına çeşitlilik kazandırmıştır. İnsan zihninin bir varlığı veya bir düşünceyi anlamlandırabilmesi için o şeyin ne olduğunu, nasıl ortaya çıktığını kavraması gerekmektedir. Bir şeyin ne olduğu, işlev ve mahiyeti hakkındaki bilgileri o şeyin tanımı verir. Kelâm ilmini kavrayabilmek için hangi dönemlerden geçtiğini, nasıl tanımlandığını bilmekte fayda vardır. Bu

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi. saylam.beyzanur@hbv.edu.tr

çalışmamızda kelâm ilminin doğuşuna, tarihsel süreçte gelişimine, tanımlanmasına ve isimlendirilmesine değinmekteyiz.

1. Kelâm İlminin Doğuşu ve Tarihsel Süreçteki Gelişimi

İslâm düşünce sisteminde bulunan bütün ilimler Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber döneminde kelâm ilmi bir düşünce sistemi olarak ortaya çıkmamıştı çünkü bu dönemde dinî itikadî anlamda bir mesele tartışma konusu olmadan çözüme kavuşuyordu. Kelâm, tartışmalar üzerine ortaya çıkmış bir ilimdir. Bu dönemde ise Müslümanlar itikadî konuları tartışmaya alışkın değillerdi.[1]

Kelâm ilminin ortaya çıkmasında birçok etken vardır. Vahyin kesilmesi, Müslümanlar arası ihtilaflar, nassların farklı yorumlanması, farklı kültürlerin etkisi, tercüme faaliyetleri, felsefenin ortaya çıkışı gibi iç ve dış sebepler kelâm ilminin doğuşuna etki etmiştir. Özellikle siyasi karışıklıklar ve bunlar sonucu ortaya çıkan yeni problemler kelâm ilminin bir disiplin olarak ortaya çıkışını hızlandırmıştır.[2]

Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) nassları aklı kullanarak yorumlamış ve kelâm metodunu ortaya atmıştır. Mu'tezile, kelâm metodunu daha kapsamlı kullandığı için İslâm düşünce tarihinde bu ilmin kurucusu kabul edilir.[3] Kullandıkları bu yöntemi "usûl-ı hamse" adıyla sistemleştirmişler ve kendi düşünce sistemlerini kurmuşlardır. W. Montgomery Watt'a göre kelâm ilmi Harun Reşid'in hilafeti döneminde ortaya çıkmıştır.[4]

Mu'tezile görüşlerini benimseyen Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) hocası Cübbai (ö. 303/916) ile ihve-i selase konusunda ittifak edememiş ve Eş'arî, mu'tezile düşüncesinden ayrılmıştır. Eş'arilik adı verilen bu kelam sistemi sünni kelam döneminin de başlangıcı sayılmıştır.[5] Mu'tezile karşıtı görüş benimseyen Ebu Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944), Maveraünnehir bölgesinde bir kelâm düşüncesi oluşturmuştur. Eş'ari ve Mâturîdî düşüncesi zaman içinde Ehl-i Sünnet kelâmı adı altında bir araya gelmiştir.[6]

Gazzali[7] (ö. 505/1111) ile birlikte mütekaddimin döneminden müteahhirin dönemine geçiş yapılmıştır. Mütekaddimin kelamında mantık ve felsefeden uzak durularak Kur'an merkezli bir akılcılık yapılmıştır. Mezhep görüşleri ön plana çıkmıştır.[8] Mütekaddimin döneminde bid'at fırkalar ile tartışma yapılmış, Müteahhirin döneminde ise bu tartışmalar felsefecilere karşı yapılmıştır. Gazzalî, mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez diyerek İslami ilimlerin içerisine mantığı da dahil etmiştir. Bu dönemde kelamî konularda felsefeye fazlaca yer verilmiştir. İslam düşüncesinin yayılması, zamanla yeni meselelerin ortaya çıkması ile klasik kelam yetersiz kalmıştır. Çağın sorunları, ortaya çıkan yeni düşünce akımları kelâm ilminin yöntemini değiştirmeyi gerektirmiştir. Klasik kelâm, Allah'ın varlığının delilleri hakkında görüş bildirmişse de bu dönemde İslam karşıtı düşüncelere cevap vermede etkili olamamıştır. Bu yenilik ihtiyacı ile birlikte klasik kelâm dönemi sona ermiş yeni ilm-i kelâm dönemi başlamıştır.[9]

---

[1] Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin yayınları, 2016), 35.

[2] Şerafettin Gölcük – Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih- Ekoller- Problemler,* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 25-32.

[3] Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196-203.

[4] W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 283.

[5] Günümüze ulaşan eserlere bakıldığında Ehl-i Sünnet kelâm sistemi kurucusunun Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğu görüşleri de mevcuttur. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/151-157.

[6] Murat Serdar – Harun Işık, *Kelam Tarihi Klasik Ekoller ve Yeni İlmi Kelam Dönemi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 27.

[7] Mu'tezile kelâm düşüncesinde mütekaddimin dönemi Ali el- Cübbai ile, Maturidi kelâmında ise Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile sona erer. Bk. Murteza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/186-188.

[8] Yavuz, "Kelâm", 25/196-203.

[9] Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 394-400.

Allah dışındaki her şeyin zorunlu olarak eksik ve tam olarak tanımlanması gerekir. Bir şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayrışacağı bir anlamı olmalıdır. Bir şeyi kendi dışındakilerden ayırt etme ise tanımla mümkün olur.[10] Klasik mantıkta tanım beş tümele göre yapılır. Bunlar öze ait tam tanım, öze ait eksik tanım, ilintiye ait tam tanım, ilintiye ait eksik tanımdır. Öze ait tanımlar kavramı diğerlerinden ayırır. İlintiye ait tanımlar ise kavramın benzerleri arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Tanım yapmanın bazı şartları vardır. Tanımlar mutlaka tanımı yapılan kavramdan daha açık ve anlaşılır olmalıdır. Bir şey kendisinden kapalı bir anlam ile tanımlanmamalıdır. Böyle bir durum anlam karmaşasını ortaya çıkarır. Ayırma ve yansıtma bu şartlardan biridir. Ayırma, tarif edilen şeyin fertlerinden olmayan bir şey tanıma girmemelidir. Yani yapılan tanımı diğerlerinden ayırmaktır. Yansıtma ise, yapılan tarif kendi fertlerini içine almalıdır, onları kapsamalıdır.[11]

Aristo'ya (m.ö. 384-322) göre tanım, "*nesnelere ait özün ve mahiyetin bilinmesi*",[12] ne olduğunun açıklanmasıdır.

"Cüveyni'ye (ö. 478/1085) göre tanım; tanımlananın, kendine özgü bir nitelikte, belirlenmesidir. Cüveyni'ye göre tanımın amacı ayırmak ve belirginleştirmektir.

Gazzali'ye göre, bir şeyi lafzî, resmî ve hakiki anlamda açıklamaktır.

Nesefî (ö. 687/1289), 'tanım, küllîler/tümeller vasıtasıyla cüzîleri/tikelleri bilmek için konmuştur.' Der.

Âmidî (ö. 615/1218) ise tanımın cins ve fasıl esasına göre yapılması gerektiğini söyler."[13]

Kelâm ilminin geçirdiği evrelerden sonra bu ilminin daha iyi anlaşılabilmesi için önce onun nasıl tanımlandığına bakmak gerekmektedir. İman ve itikad konularını ele almasından dolayı kelâm ilmi İslam ilimlerinin en şereflisi sayılır.[14] Kelâm, "yaralamak, etkilemek" anlamına gelen "kelm" kelimesinden türemiştir.[15] Arapça bir kavram olan kelâm "bir düşünceyi eksiksiz anlatan söz[16], yüksek sesle konuşma[17]" anlamına gelmektedir. Bir şeyin tanımı onu parçalara ayırmaktır. Kelâm ilmi konusu, yöntemi ve amacı bakımından üç şekilde tanımlanabilir. Kelâm ilminin konusu "Amentü", yöntemi "istidlâl", amacı ise itikada aykırı görüşleri defetmek, itikadî açıdan anlaşılmayan konuları izah etmektir.

2. Kelâm İlminin Konusuna Göre Tanımı

Konusuna göre tanım demek ele alınan ilmin hangi meseleler ile ilgilendiğini açıklamaktır. Kelâm ilmi itikadî hükümleri konu edinir. Kelâm ilminin tanımını yapmak için itikadî hükümleri de açıklamak gerekmektedir yoksa tanımda kapalılık meydana gelir. İtikadî hükümlerin tek tek sayılması da tanımın kısa ve öz olması gerektiği ilkesine ters düşer. Bu sebeple İslam âlimleri itikadî hükümleri ifade eden ana başlıklar (mesail) olan "usûl-i selâse" kavramını kullanmışlardır.[18]

Kelâm ilminin konusu hakkında çeşitli görüşler vardır. Başlangıçta kelâm ilminin konusu "Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleridir" denmişti. Daha sonra bu ilmin alanı genişledikçe mevcudatın hallerinden bahsedilmesine ihtiyaç duyulduğundan "her mevcut sırf mevcut olması itibariyle kelâmın konusunu teşkil eder" denmiştir. Bu şekilde kelâm ilmi, felsefeye muhtaç olmaktan kurtulmuştur. Daha sonralarda kelâm ilminde, delil ve kıyaslardan bahsedilmesine de ihtiyaç duyulmuştur. Mantık ilmine

---

[10] İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Et-Takrîb Li-Haddi'l-Mantık Ve'l-Medhal İleyhi Bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyyeti Ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye Mantık ve Dinî İlimler*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmir, 764), 1a.

[11] Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, sad. Hasan Tahsin Feyizli, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 55-58.

[12] Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, sad. Hasan Tahsin Feyizli, 55.

[13] Muhit Mert, "Kelamcıların Tanım Kuramları", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* 1/2 (Temmuz 2003), 81-92.

[14] Serdar – Işık, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, 12.

[15] Yavuz, "Kelâm", 25/196-203.

[16] Mehmet Evkuran (ed.), *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 17.

[17] Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 18.

[18] Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 17.

muhtaç olmamak için "malûmattan ibarettir" denilmiştir. Kelâm ilminde bilinmesi mümkün olan şeylerin hallerinden bahsedilmektedir.[19]

İtikadî hükümler *"zarurat-ı diniyye adı verilen subût-i ve delâlet-i kat'î ayet ve hadislere dayanan hükümler"* şeklinde tanımlanır. Bütün bu hükümler "*Amentü"* de zikredilen esaslardır. Yani itikadî hükümler altı iman esasında toplanmaktadır. Kelâm ilminin konusu da Amentü'dür.[20]

"Kelâm ilmi, Allah Teâlâ'nın zat ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete ait meselelerden ve mebde ve meâd[21] *itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir."*[22]

Bu tanımdan hareketle kelâm, bütün varlıkların nasıl var olduğunu, varlığın mahiyetini, varlıkların bu dünyada nasıl son bulacağını inceleyen ilimdir. Tanımda usul-i selase adı verilen kelâm ilminin üç temel esası verilmiştir. Allah'ın zat ve sıfatları uluhiyet ile ilgili, nübüvvet ve risalete ait meseleler nübüvvet ile ilgili, mead ifadesi ahiret ile ilgili açıklamalardır. [23] Kelâmın konusuna göre tarifi göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği her hüküm bu ilmin muhtevasına girer. Kur'an-ı Kerim'de usul-i selase ile ilgili ayetler dışında geçmiş peygamberlerin hükümleri, hak-batıl çatışması, ibadet ve ahlakla ilgili ayetlerde genel konumları açısından akaid ve kelâm ilminin içine girmektedir.[24] Tanımda yer alan "İslam kanunu üzere" ifadesi kelâm ilmini felsefe ilminden ayırmaktadır. Felsefede hareket noktası akıldır. Kelâm da ise nakildir. Kelâm ilminde akla yer verilse de mutlaka nakle bağlı kalınması gerektiği bu ifade ile anlatılmıştır.[25]

"Pezdevî (ö. 493/1100): Kelâm ilmi, öğrenilmesi farz-ı ayn olan usûlû'd-din meselelerinin açıklanmasıdır.

Taftazani (ö. 792/1390): Kelâm, dinî akideleri yakinî delillerle bilmektir."[26]

Seyyid Şerif Cürcani (ö. 816/1413) Şerhu'l-Mevakıf'ta kelâmı şöyle tanımlamıştır*: "Kelâmın konusu dinî akidelerin ispatının, uzak veya yakın bir şekilde taalluk etmesi bakımından mâlûmdur."*[27]

3. Kelâm İlminin Amacına Göre Tanımı

Dini ilimlerin ortak amacı insanın dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasıdır. Kelâm ilmi aklî ve naklî deliller ile şüpheleri yok ederek İslâm akidesinin esaslarını araştıran ve savunan bir ilimdir.[28] O halde kelâm ilminin iki temel gayesi vardır: Birincisi, İslâm dininin esaslarını naklî ve aklî deliller ile ispat etmek; ikincisi, ortaya çıkabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak ve eleştirilere cevap vermeye çalışmaktır.[29]

Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre *"Kelâm ilmi, insana dinin kurucusunun açıkça anlatıldığı düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneğidir."*[30]

---

[19] Ömer Nasuhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri Muvazzah İlm-i Kelâm*, sad. Salih Sabri Yavuz - Faruk Sancar, (İstanbul: Semarkand Yayınları, 2015), 20.
[20] Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 14.
[21] Terim olarak Mebde, Allah'ın mahlûkatı ilk yarattığı süreci; Meâd, dünya hayatının son bulup ahiret hayatının başlayacağı dönemi ifade eder. Bk. Mehmet Sait Özervarlı, "Mebde ve Meâd", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/211-212.
[22] Ömer Nasuhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri Muvazzah İlm-i Kelâm*, sad. Salih Sabri Yavuz - Faruk Sancar, 17.
[23] Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelam*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 22.
[24] Yavuz, "Kelâm", 25/196-203.
[25] Gölcük – Toprak, *Kelam*, 6.
[26] Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 274-275.
[27] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* (Konya: Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, 4714).
[28] Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 5.
[29] Düzgün, *Kelam*, 23.
[30] Yavuz, "Kelâm", 25/196-203.; Farabî, *İhsâ'ül - Ulûm İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 133.

Gazzali el-Munkiz mine'd-dalal adlı kitabında kelâm ilminden şöyle bahseder: *"Kelam ilminin amacı Ehli- sünnet itikadını bid'at ehlinin hastalıklarından korumaktır."*[31]

Gazzali'ye göre kelâm farz-ı kifayedir. Ona göre bid'atçılara karşı koymak ve kalpleri şüpheden arındırmak için her bölgede kelâm ilmi ile meşgul olanlar bulunmalıdır. Kelâm ilminin fıkıh ilmi gibi herkese açık bir ilim olmamasını tavsiye etmektedir. Çünkü Gazzali'ye göre *"fıkıh gıda, kelâm ilaç gibidir."*[32]

Beyzâvî (ö. 685/1286) *"Kelâm ilmi kesin deliller kullanmak ve meydana gelecek şüpheleri gidermek suretiyle, dini akideleri ispata güç kazandıran bir ilimdir."* Şeklinde tanımlamıştır. Buradaki amaç naslarla gelen akidelerin ispat edilmesi ve onları savunmaktır.[33]

Muhammed Abduh (1849-1905) kelâm ilmini "Tevhid İlmi" olarak adlandırmıştır. Ona göre Kelâm, *"Allah'ın varlığından, sıfatlarından, vasıflardan, risaletlerini ispat etmek gayesiyle peygamberlerden, peygamberlik ve resullükle ilgili meselelerden, peygamberlerin vasıflarından, onlar hakkında caiz olan ve olmayan hallerden bahseden bir ilimdir."*[34]

"İcî'ye (ö. 756/1355) göre kelâm, kesin deliller kullanmak ve şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran ilimdir."[35] İcî'ye göre kelâm bir savunma eylemidir.

4. Kelâm İlminin Yöntemsel/Metodolojik Tanımı

Kelâm ilminin yöntemi istidlâldir. İstidlâl, bir hükmün doğru veya yanlış olduğunu kanıtlamak için yapılan bir akıl yürütme işi, akıl yürüterek hüküm verme anlamında kullanılmaktadır. Mütekaddimin kelâmcıları istidlâl yöntemini kullanırken klasik mantıktan bağımsız hareket etmişlerdir. Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) savunduğu "in'ikâsü'l-edille" meselesinde olduğu gibi mantık kuralları ile çelişen bazı ilkeleri istidlâl kuralları çerçevesinde benimsemişlerdir. Müteahhirin döneminde ise mantığın islamî ilimlere dahil edilmesiyle mantık ilmindeki istidlal yöntemleri kullanılmış ve zamanımıza kadar devam etmiştir.[36]

Kelâm ilmi tanımlarda geçtiği üzere hem nakli hem de aklı esas alan bir ilim olsa da asıl hareket noktası nakildir. Kelâmın yöntemi itikadî konuları tartışarak İslâm düşüncesi ile çelişmeyecek şekilde nakli ve akli delil getirmek; karşıt görüşlerin delillerini çürüterek onları reddetmektir. Kelâmın öncelikli amacı İslâm inanç sistemini savunmaktır. Kelâm, Kur'an merkezli bir ilimdir.[37]

"*Kelâm ilmi, imandan olan akîde ve inançları aklî delillerle ispat eden ve İslam akidelerinde ilk Müslümanların ve "Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat"ın doğru olan yolundan sapanların fikirlerini reddeden bir ilimdir."*[38] İbn Haldun (ö. 808/1406) bu tanımı ile kelâm ilminin yöntemini ele almıştır.

5. Kelâm İlminin İsimlendirilmesi

Kelâm ilminin isimlendirilmesinde çeşitli teoriler vardır. Bunların en meşhuru Kelâmullah yani Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışmasıdır. Bu tartışmaya Halku'l-Kur'an adı verilmiştir. Kur'an'da geçen "Kelâmullah" kavramı Allah'ın konuşması anlamında kullanılmıştır.[39] Kelâm-mantık ilişkisi de bu ilmin isimlendirilmesinde önemli bir yer tutmuştur. Filozoflar mantık ilmini yarar sağlayan ilim olarak tanımlamışlardır. İslâm düşünce sisteminde mantığa benzeyen ilim kelâm ilmidir. Mantık ilminin felsefî ilimler içerisindeki konumu ile kelâm ilminin dinî ilimler alanındaki konumu benzemektedir. Kelâm eserlerinde bir konuya başlarken "el-kelâm fi'l-irade", "el-kelâm fi'l mucize" gibi başlıklar kullanılmıştır. Söz/konuşma anlamında kullanılması nedeniyle bu ilme kelâm ilmi denmiştir. Kelâm bir

---

[31] Hasan Mahmûd Eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 25.
[32] Mehmet Sait Özervarlı, "Gazzâlî (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/505-511.
[33] Eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş,* 27.
[34] Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 73.
[35] Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 274.
[36] Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/325-328.
[37] Mert, "Kelamcıların Tanım Kuramları", 81-92.
[38] Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm,* 16
[39] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir, 278.

cedel ilmidir. Tartışma içerisinde olan kişinin iyi bir konuşma becerisine sahip olması gerekmektedir. Bu beceriye ihtiyaç duyması bakımından bu ilme kelâm denmiştir. [40]

5.1. El-fıkhu'l ekber

Kelâm ilminin en eski isimlerinden biridir. Ebû Hanife fıkhı "kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir" şeklinde tanımlamıştır. Kişinin kendisi için doğru ve gerekli olanı bilmesi gerekmektedir. Dini hükümler fıkhın bir parçasıdır. Bu hükümler içerisinde temel olan ise itikadî hükümlerdir. Ebû Hanife fıkhın içindeki itikadî hükümler bölümüne el-fıkhu'l ekber (en büyük fıkıh) demiştir. Bu sebeple kelâm ilmine bu isim verilmiştir. [41]

5.2. Akaid

Akide kelimesinin çoğulu olan akaid inanılması gereken ilkeleri ifade eder. Kelâm ilminin konusu da itikadî hükümler olduğundan başlangıçta bu ilme akaid denmiştir. Akaid ilmi kelâm ilminin aksine hiçbir tartışmaya girmez ve konularda detaya inmeden öz bir şekilde açıklamalar yapar.[42]

5.3. Usûlü'd-din

İslâm dininin iman esaslarını konu edinen ilme usûlü'd-din denir. Kelâm ilmi de inanç ile ilgili hükümlerden behsettiği için bu adı almıştır.[43]

5.4. Tevhid ve Sıfatlar İlmi

İtikadî hükümlerin en başında gelen konu Allah'a imandır. Mü'min bir kimse Allah'a inandığı için diğer ilkelere inanır. Allah'a imanın özünü tevhid oluşturur. Kelâm ilmi de iman esaslarını ele aldığından bu ilme tevhid ve sıfatlar ilmi denmiştir.[44]

Sonuç

İslâm düşünce tarihinde kelâm ilmi belirli olaylar çerçevesinde ortaya çıkmış ve şartlara bağlı olarak farklı şekilde tanımlanmıştır. Verilen bilgilerden hareketle İslâm âlimleri kelâm ilminin tanımını yapmıştır diyebiliriz. Gazzali'ye kadar klasik mantığın sınırlarından çıkılmamış, Gazzali ile birlikte ise yeni bir döneme giriş yapılmıştır. Kelâm ilmine mantık ilmi dahil edilerek bu ilmin alanı genişletilmiştir. Değişen ve gelişen insan hayatında yeni problemler ile birlikte kelâm ilmi de yenilenme ihtiyacı duymuştur. Bu ihtiyaçla birlikte Gazzali sonrası dönemden Yeni İlm-i Kelâm dönemine geçiş yapılmıştır. Klasik İslâm düşüncesinden bu yana çeşitli şekillerde tanımlanan kelâm ilmi bundan sonra da yenilik ihtiyacı duyacak ve sınırları genişleyecektir.

Kaynakça

Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.

Ahmet Cevdet Paşa. *Mi'yâr-ı Sedât*. sad. Hasan Tahsin Feyizli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 1998.

Bedir, Murteza. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri Muvazzah İlm-i Kelâm*. sad. Salih Sabri Yavuz - Faruk Sancar. İstanbul: Semarkand Yayınları, 2. Basım, 2015.

[40] Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 25-26.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* (4714).; Ulvi Murat Kılavuz – Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş,* (Ankara: İSAM Yayınları, 2010), 13.

[41] Eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş,* 34.; Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 24.

[42] Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 22-23.

[43] Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş,* 14.

[44] Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 23-24.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf.* Konya: Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, 4714. http://ekitap.yek.gov.tr/store/product.aspx?ProductId=759.

Demir, Abdullah. *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2018.

Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam.* Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.

el-Kurtubî, İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *Et-Takrîb Li-Haddi'l-Mantık Ve'l-Medhal İleyhi Bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyyeti Ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye Mantık ve Dinî İlimler.* İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmir, 764, 1a. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/et-takrib-li-haddi-l-mantik_641.aspx?CatId=269.

Eş-Şâfiî, Hasan Mahmûd. *Kelâm'a Giriş*. çev. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 1. Basım, 2009.

Evkuran, Mehmet (ed.). *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2018.

Farabî, *İhsâ'ül - Ulûm İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman. *Kelâm: Tarih- Ekoller- Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 1. Baskı, 2016.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 24. Basım, 2015.

Kılavuz, Ulvi Murat –Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâm'a Giriş.* Ankara: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2010.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş.* Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Mert, Muhit. "Kelamcıların Tanım Kuramları". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Temmuz 2003), 81-92.

Özervarlı, Mehmet Sait. "Gazzâlî (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 13/505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özervarlı, Mehmet Sait. "Mebde ve Meâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28/211-212. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Serdar, Murat – Işık, Harun. *Kelam Tarihi Klasik Ekoller ve Yeni İlmi Kelam Dönemi.* Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2018

Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28/151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Tunç, Cihat. *Sistematik Kelâm*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25/196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2015.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

ÖZET BİLDİRİLER

HADİS

Regaib Namazı Rivayetinin Senet, Metin Ve Fıkh'ul Hadis Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of The Narration of The Regaib Prayer in Terms Of Scripture, Text And Hadith Fiqh

Cüneyt ÖZDEMİR*

Özet

İslâm dininde bazı zaman ve mekânlar dâhil olmak üzere birtakım nesnelere bereket ve kutsallık atfedilmiştir. Kur'ân-ı Kerimde Peygamberlerin, kitabın, bir mekânın, zeytin ağacının, gecenin, gökten inen suyun, mübarek olduğundan bahsedilmektedir. Hadisi şeriflerde ise topluluğun, sahur yemeğinin, koyun beslemenin, yemeğin sonunun, bereketli olduğu, beyan edilmiştir. Aynı şekilde hadislerde bazı zaman ve mekânların da ayrı bir değere sahip oldukları ifade edilmiştir. Nitekim mekânların fazileti ile ilgili Hz. Peygamberden Mescid-i Nebevi, Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksa'da eda edilen namazın sevap kazandırması bakımından başka mekânlarda eda edilen namazlara oranla kat kat daha üstün olduğu rivayet edilmiştir. Aynı şekilde hadislerde bazı zamanlara ayrı bir değer atfedildiğine dair, Hz. Peygamberden nakledilen, "Kişinin inanarak ve karşılığını Allah'tan ummak kaydıyla Kadir gecesini ihya etmesine karşılık geçmiş günahlarının bağışlanması" manasındaki rivayetin misal olarak verilmesi mümkündür. Çalışmamıza konu olan Regaib Namazının hadislerde zikredilen mübarek zamanlardan olan Regaib Kandilinde eda edilmesi durumunda büyük mükâfatlara kavuşulacağı ifade edilmektedir. Ancak hadis âlimleri mevzuat kitaplarında bu rivayetin mevzu olduğunu ifade etmişlerdir. Böylece mevzu hadis ile amel edilip edilmeyeceği konusu meydana gelmekte buna bağlı olarak da İslâm dininin tasvip etmediği bir bidatin icra edilmesi konusu ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak Regaib Kandilinin bu geceye ait namaz ile ihya edilmesi geçmişte sıkça gündeme gelmiş, tartışılmış, günümüzde de aynı şekilde tartışma konusu olmaya devam ettiğini müşahede etmekteyiz. Bundan dolayı bu çalışmamızda Regaib Kandilinde kılınan Regaib Namazı rivayeti senet, metin ve Fıkhu'l hadis açısından tahlil edilecektir. Aynı zamanda fakih ve muhaddislerin konu ile ilgili görüş ve fetvalarına da yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Regaib, Kutsal, Zaman, Mekan, Tahlil.

Abstract

In the religion of Islam, fertility and sanctity are attributed to certain objects, including certain times and places. It is mentioned in the Qur'an that the Prophets, the book, a place, the olive tree, the night and the water coming down from the sky are blessed. In the hadiths, it is declared that the community, the suhoor meal, the feeding of sheep, and the end of the meal are fruitful. In the same way, it is stated in the hadiths that some times and places have a different value.As a matter of fact, it has been reported from the Prophet regarding the virtue of places that the prayer performed in Masjid an-Nabawi, Masjid-i Haram and Masjid al-Aqsa is many times superior to the prayers performed in other places in terms of earning rewards. In the

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: cuneydozdemir90@gmail.com, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3857-1808.

same way, it is possible to give an example of the narration conveyed from the Prophet, which states that a special value is attributed to certain times in the hadiths, in the meaning of "A men's past sins are forgiven in return for reviving the Night of Kadr by believing and hoping for a reward from Allah". It is stated that if the Rajaib prayer, which is the subject of our study, is performed in the night of Rajaib, one of the blessed times mentioned in the hadiths, great rewards will be achieved. However, hadith scholars stated in the mawduat books that this narration is fabricated. Because of this reason, the issue of whether to act with fabricated hadiths emerges and accordingly, the issue of performing a bidat that is not approved by the religion of Islam arises. Depending on this, we observe that the revival of the Rajaib night and the prayer on this night has been frequently discussed in the past and continues to be the subject of discussion in the same way today. Therefore, in this study, the narration of the Regaib Prayer performed in the Regaib night will be analyzed in terms of sanad, matn and Fıkhu'l hadith. At the same time, the opinions and fatwas of jurists and muhaddisin on the subject will also be given.

Keywords: Regaib, Sacred, Time, Space, Analysis.

Fitneye Koşmaktan Nehyeden Bir Rivayetin Senet ve Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation Of A Narration That Prohibits Running Into Fitnah In Terms of Textual and Sanad Criticism

Büşra Nur Sümeyye KURT*

Özet

İslâm dini, farklı dinlerin kültürel etkilerinin yoğun olarak devam ettiği bir bölgede zuhur etmiştir. Birbirinden etkilenen her toplum gibi kuşkusuz İslâm toplumu da kendinden önceki bu kültürlerin etkisi altında kalmış ve bazı meselelerde kültürel birikimlerini devam ettirme eğiliminde olmuşlardır. İşte bu birikimlerden birisi de Hz. Peygamber'in gelecekten haber vermesini isteme ve gelecekteki hallerini merak etme duyguları olmuştur. Hz. Peygamber müminlere gelecekten haber verilmemesini tavsiye etmiş fakat onların bu arzusuna tamamen kayıtsız kalmamıştır. Özellikle ahir zaman alametleri konusunda uyarı ve tavsiye mahiyetinde genel bilgilendirmelerde bulunmuştur. Bu rivâyetler hadis edebiyatında 'fiten' rivâyetler başlığında yer almaktadır.

Fiten'in bir kısmını, "fitneye koşmaktan nehyeden" rivâyetler oluşturmaktadır. Bu kapsamdaki rivâyetler; müminlere fitnelerle karşılaşmamak için yapılması gerekenleri, fitnelere karşı olması gereken duruşu ve fitneden korunma yollarını ifade etmektedir. Bunlardan birisi de 'ahir zamanda kişinin sabah mü'min, akşam kâfir olması' durumunu ifade eden rivâyettir. Çalışmamızda bu rivâyetin kaynak bilgisini tespit etmenin yanı sıra senet ve metin tenkidi yapılacaktır. Senet tenkidinde ortak ve farklı ravilerin bilgisi verilip senet sıhhatine yer verilirken, metin tenkidinde metnin farklı tariklere gelen varyantlarındaki lafız farklıkları ele alınacaktır. Sonuç bölümünde ise hadisin günümüz insanına verdiği mesajlar irdelenecek, mü'min kimsenin günlük hayatın içerisindeki fitnelerden nasıl korunacağı ve fitnelerle karşı karşıya kalındığında ise neler yapılması gerektiği ile ilgili nebevi ölçüler de beyan edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fiten, Hadis, Sünnet, Gayb, Mümin, Kâfir.

Abstract

The religion of Islam emerged in a region where the cultural influences of different religions continued intensely. Like every society that is affected by each other, the Islamic society has also been under the influence of previous cultures and they tended to maintain their cultural accumulation on some issues. One of them is that they want the Prophet to foretell the future and have a sense of wonder about their future situation. Hz. The Prophet advised not to tell about the future but did not remain completely indifferent to their desire. He gave general information as a warning and advice, especially about the portents of the end times. These narrations are included in the title of 'fiten' narrations in hadith literature.

Some of the fitan are composed of narrations that "forbid running into fitnah". Rumors in this context; what believers should do in order not to encounter fitnah, attitude towards sedition and expresses the ways of protection from fitna. One of

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: kurt.busranur@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2396-5879.

them, ‘In the end times, a person is a believer in the morning, a disbeliever in the evening’ It is a hadith describing the situation. In our study, besides determining the source information of this narration, will be examined in terms of both textual and sanad criticism. While the information of common and different narrators is given and the authenticity of the promissory note is included in the promissory note criticism, In text criticism, the wording differences in different variants of the text will be discussed. In the conclusion part, the messages given by the hadith to today's people will be examined, how can a believer be protected from sedition in everyday life and Prophetic measures regarding what to do when faced with sedition will also be declared

Keywords: Fithen, Hadith, Sunnah, The Unseen, Believer, Unbeliever.

Fitne Döneminde Nasıl Davranılması Gerektiği İle İlgili Bir Rivayetin İncelenmesi

Examination of a Rumor about How to Behave During a Period of Sedition

Büşra Betül TURAN*

Özet

İnsanlık tarih boyunca gelecekle ilgili bilgileri merak etmiş ve bunu öğrenmek için çeşitli yollar aramıştır. İnsanın hissettiği bu merak duygusu, en çok kargaşa ve kaos gibi fitne dönemlerinde artmıştır. Özellikle fitne döneminde olduğu gibi bu durumlardan kurtulmak için çareler aramışlardır. İslam toplumunda çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ümmetin bütünlüğünü bozan yıkıcı oluşumlar içerisinde nasıl davranılması gerektiği meselesi oldukça önemlidir.

Hadis kaynaklarında Kitâbü'l Fiten adı altında bölümler oluşturularak Hz. Peygamber (s.a.v)'in verdiği gelecekle ilgili bilgiler ve kıyamet alametleri gibi rivâyetler, bu başlıklar altında toplanmıştır. "Fiten" rivâyetleri, gelecekle ilgili bilgiler içermesi bakımından sened ve metin tenkidi çalışmalarının yapılmasına ihtiyaç duyulan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fiten'in içinde fitne döneminde nasıl davranılması gerektiği ile ilgili rivâyetler vardır. Bu rivâyetlerin içinde, olumsuz bir şekilde meydana gelen oluşumlar karşısında iyi bildiğimiz ile amel etmek hoşumuza gitmeyen davranışlardan uzak durmamız Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği nebevî bir öğretidir. Çalışmamızda iyi bilinenle amel etmek hoşumuza gitmeyen davranışlardan uzak durmamız gerektiği ile ilgili rivayetin kaynak bilgisi, sened ve metin tenkidi değerlendirilecektir. Bu bağlamda rivâyetin sıhhat derecesi ortaya konulacaktır. Şerhlerden açıklamaları eklenerek fitne durumlarında toplumu kasıp kavuran problemli zamanlarda nasıl davranılması gerektiği konusunda bilgiler sunulacaktır. Sonuç kısmında ise hadîsin Müslümanlara verdiği mesajlar irdelenecektir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in insanlar için merak konusu olan gaybtan haber vermesi konusu kısa bilgi ile değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fiten, fitne dönemi, rivâyet, iyi davranış, gayb.

Abstract

Humanity has been curious about information about the future throughout history and has been looking for various ways to find out about it. This sense of curiosity that a person feels has increased most during periods of sedition, such as turmoil and chaos. They were looking for remedies to get out of this situation, especially as it happened during the period of sedition. The issue of how to behave in destructive formations that disrupt the integrity of the ummah that arise for various reasons in the Islamic society is quite important.

In the hadith sources, sections under the name of Kitâbü'l Fiten were created and the information about the future given by Prophet Muhammed (s.a.v) and the rumors

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: turan.busrabetul@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0002-1685-1147

such as the portents of the apocalypse were gathered under these headings. “Fiten” rumors appear as an area in which there is a need for studies of script and text criticism in terms of containing information about the future.

There are rumors about how to behave during the period of sedition in Fiten. In these rumors, we should act according to what we know well in the face of negative situations and stay away from behaviors that we do not like that is a prophetic teaching recommended by the Prophet Muhammed. In our study, the source information, script and text criticism of the rumor about the need to act according to what we know well and to stay away from behaviors that we do not like will be evaluated. In this context, the degree of soundness of the rumor will be revealed. Explanations from the commentaries will be added and information will be provided on how to act in cases of sedition in problematic times that devastate the society. In the conclusion section, the messages given by the hadith to Muslims will be examined. In addition, the issue of the Prophet Muhammed's reporting of the unknown (gayb), which is a matter of curiosity for people, will be evaluated with brief information.

Keywords: Fiten, the period of sedition, rumor, good behavior, unknown (gayb).

Şiir Yazmayı Yeren Bir Rivayetin Senet ve Metin Açısından İncelenmesi

Examination of a Narration that Involves Writing Poetry in Terms of Deed and Text

Ümran TUNÇ[*]

Özet

Arap Edebiyatında önem taşıyan şiir, Hz. Peygamber döneminde çeşitli zamanlarda gündem olmuştur. Yazılma amaçları göz önünde tutularak hoş bir seda bırakan şiirler Hz. Peygamber tarafından onaylanmış, faydalı olması amacıyla şiir yazılmasına müsamaha gösterilmiş, zarar teşkil edecek şiirlerden uzak durulması tavsiye edilmiştir. Böylece şiir konusu hadislerde yerini almıştır. Konu olarak ele aldığımız "Şiir Yazmanın Yerildiği Bir Rivayetin Senet ve Metin Açısından İncelenmesi" adlı çalışmamızda şiir yazmayı yeren rivayetin senet ve metin açısından değerlendirilmesi yapılmıştır. Ele alınan rivayet Kütüb'ü Tis'a eserleri çerçevesinde incelenmiştir. Kaynaklarada "Sizden biriniz midesinin Kusmukla dolması şiirle dolmasından daha iyidir." şeklinde geçen rivâyetin Senet değerlendirilmesinde ravilerin sika durumu açıklanmıştır. Rivayetin hangi sahâbîlerden geldiği incelenmiştir. İnceleme sonucunda elde edilen bilgilerden hareketle senet zincirinde bulunan râvilerin genel olarak sika olduğu açıklanmış ve rivâyetin Sa'd b. Ebî Vakkas (ö.55/675), Ebû Hureyre (ö.58/678), Abdullah b. Ömer (ö.73/693) sahâbilerden geldiği açıklanmıştır. Bununla beraber rivâyetin sahihliği ortaya konulmuştu. Metin değerlendirmesinde midenin dolmasından maksat kalbin Allah ve Kur'an'dan uzaklaştıran sözlerle dolması olduğu ve Hz. Peygamber'in şiiri yerdiği bu rivâyette aslında İslam'ı, Allah'ı ve kendisini hicveden şiirleri yerdiği sonucuna varılmıştır. İnceleme sonucunda Hadiste kasdedilenin şiirden değil İslâmî hicv içerikli sözlerden uzak durulması gerektiği kanâtine varılmıştır.

Bu çalışmada şiirin Hz. Peygamber tarafından gerçek manasıyla yerilip yerilmediğini açıkladık. Konu olarak ele aldığımız rivayet çerçevesinde şiirin yerilme sebebini anlattık. Rivayetin sebeb-i vürudunu inceledik. İnceleme sonucunda Hz. Peygamber'in hoş görmediği bir şiir okuyan şairle karşılaşması esnâsında bu rivâyeti söylediğini elde etmiş olduk.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Hadis, Yerme, Senet, Metin

Abstract

Poetry, which is important in Arabic Literature, is the work of Hazrat Muhammed (as). It has been on the agenda at various times during the reign of the Prophet. Poems that leave a pleasant feeling considering the purposes of writing Hazrat Muhammed (as). Approved by the Prophet, the writing of poetry was tolerated in order to be useful, it has been recommended to avoid poems that will cause harm. Thus, the subject of poetry has taken its place in the hadiths. In our study titled "Examining a Narration in which Writing Poetry is Included in Terms of Deed and Text", which we have discussed as a subject, the narration in which writing poetry

[*] Tezli Yüksek Lisans, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: tunc.umran@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0003-1151-4747

is included in terms of deed and text has been evaluated in terms of deed and text. The discussed narration is examined within the framework of the works of Qutb'u tis'a. Sources said, "One of you is better off having his stomach filled with vomit than having it filled with poetry."in the evaluation of the deed of the narration, the status of the ravi sika is explained. It has been examined which companions the narration comes from. Based on the information obtained as a result of the examination, it was explained that the ravis in the stock chain are generally sika, and the narration is Sa'd b. Ebi Vakkas (d.55/675), Abu Hurairah (d.58/678), Abdullah b. Omar (d.73/693) it is explained that he came from the companions. However, the authenticity of the narration has been revealed. In the evaluation of the text, the purpose of filling the stomach mentioned in the hadith is to fill the heart with words that take it away from Allah and the Qur'an, and Hazrat Muhammed (as). In this narration, in which the Prophet eats poetry, it is concluded that he actually eats poems that satirize Islam, Allah and himself. As a result of the review, it was concluded that what is meant in the Hadith should be avoided not from poetry, but from words containing Islamic satire.

In this study, the importance of poetry in Hazrat Muhammed (as). We have explained whether it was actually placed by the Prophet. We explained the reason for the inclusion of the poem within the framework of the narration that we have discussed as a topic. We have examined the reason for the rumor. As a result of the examination, Hazrat During an encounter with a poet reading a poem that the Prophet did not tolerate, we found that he had said this rumor.

Keywords: Poetry, Hadith, Yerme, Deed, Text

Az Amele Çok Sevab Vaad Eden Hadislerin Değerlendirilmesi

A Critical Analysis of Hadiths That Promise too Much Rewards for Small Deeds

Hüsna TAVAS*

Özet

Dinimize göre Müslüman bir kimsenin içinde bulunduğu davranışlar, yaptığı iş ve ameller ahiret hayatında bir karşılığa tabi tutulmaktadır. Kullar, hayırlı ve salih ameller neticesinde sevap kazanırken şer'i kurallara aykırı ve kötü fiiller sonucunda cezaya çarptırılırlar. Dünyadaki amel ve işlerini buna göre şekillendiren Müslümanlar, hayırlı ve faziletli amelleri yerine getirerek çokça sevap elde etmeye çalışmaktadırlar. Diğer taraftan gerek Kur'an-ı Kerim'den gerekse Sünnetten hangi amellerden daha çok sevap elde edeceklerini de öğrenmektedirler.

Bu noktada amellerin faziletleri ile ilgili Kur'an ve hadislerde yer alan birtakım ifadelerde nicelik bakımından küçük görünen bazı fiillere çokça sevap vaad edildiği görülmektedir. Konu ile ilgili gelen ayetlerde yalnızca mananın delaleti problemi bulunmaktayken hadisler söz konusu olduğu zaman sübutunun tespiti problemi de konuya dahil olmakta ve küçük amellere büyük sevaplar vaad edilmesi tartışmalı bir konu haline gelmektedir. Az amele çok sevap vaad edilmesini hadis usulünde metin açısından problemli gören alimler de bulunmaktadır. Küçük günaha karşılık büyük azap veya az amele mukabil büyük mükafat, hadislerde mevzuluk alameti olarak görülmüştür. Bu türden rivayetlerin halk arasında yaygın olmasının yanında güvenilir hadis kitaplarında da yer alması konunun bir incelemeye tabi tutulması gerektiğini düşündürmüştür.

Bu çalışma ile az amele çok sevap vaad edilmesi konusu öncelikle Kur'an ayetleri bağlamında ele alınacaktır. Bu konudaki rivayetlerin gerek muteber hadis kaynaklarımızda gerek mevzuat kitaplarında kapladıkları alanın geniş olduğu görülmüştür. Dolayısıyla konu sınırlandırması için çalışmamızda sadece namaz konusu ile ilgili rivayetler konularına göre sened ve metin yönü ile incelenecektir.ve daha sonra bu neviden olan hadisler konularına göre sened ve metin yönü ile incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Amel, Sevap

Abstract

According to Islam, a Muslim's acts and deeds are subject to reward in the hereafter. While servants gain rewards for good and righteous deeds, they are punished because of bad deeds and contrary to the Shari'ah rules. Accordingly, Muslims, who shape their deeds and affairs in the world, try to gain many rewards by performing good and virtuous deeds. On the other hand, they also learn from the Qur'an and the Sunnah, from which acts they will gain more rewards.

At this point, it is seen that many rewards are promised for some actions that seem small in terms of quantity in some expressions in the Quran and hadiths about the virtues of deeds. In comparison, there is only the problem of signification in verse

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: tavas.husna@hbv.edu.tr ORCİD ID: 0000-0003-0007-2584

related to the subject. When the hadiths are in question, the problem of determining the proof is also included in the matter. This too promising great rewards for small deeds becomes a controversial issue. Some scholars see the promise of a lot of reward for less work as problematic in terms of text in the hadith method. Big punishment for a minor sin or great reward for a little deed is seen as a sign of permissiveness in hadiths. The fact that such narrations are widespread among the people and that they are included in reliable hadith books made us think that the subject should be examined.

In this seminar, the subject of promising more rewards for minor deeds will be discussed primarily in the context of the verses of the Qur'an. It has been seen that the area covered by the narrations on this subject both in our reliable hadith sources and in the legislation books is wide. Therefore, only the prayer will be examined according to our study's subject sanad and matn to limit the issue.

Keywords: Sunnah, Hadith, Deeds, Reward

Yahudi Kültürünün Hadisler Üzerindeki Etkisi Üzerine Bir İnceleme (Kabir Azabı Örneği)

Hazrat The Porpose Of The Hadıth Investıgatıon On The Oprophed Jewısh Culture On Hadıth (Exampleof Purpose In The Gravıty)

Kübra ELMALI*

Özet

Milâdi 610 yılında Hz. Peygamber'e Mekke'de inmeye başlayan vahiy yirmi üç yılda tamamlanmıştır. İnzal edilen ilk ayetlerden itibaren Hz. Peygamber Kur'an'ı söz ve fiilleri ile açıklamıştır. Ayrıca Rasulullah (s.a.v) ashabına sadece dini meseleleri açıklamamış, hayatın yirmi dört saatine yönelik izâhatlarda da bulunmuştur. Bunlardan birisi de kabirdeki insanların ahvali ile ilgili beyanlarıdır. Bu itibarla gerek kabrin mahiyeti gerekse kabirdeki insanların durumları sahabe tarafından merak edilmiştir. Onlarda çeşitli vesilelerle Rasulullah'a kabirle ilgili sualler sormuşlardır. Hz. Peygamber'e bu minvalde soru yöneltenlerden birisi de Hz. Âîşe'dir. Nitekim Yahudi bir kadından kabirde insanların azap göreceğini işiten Hz. Aişe, Rasulullah'a şaşkınlıkla bu haberi sormuş O da *"evet"* cevabını vermiştir. Söz konusu hadis sadece Hz. Aişe tarafından nakledilmekle birlikte doğrudan kabir azabının bulunduğu başka rivâyetler çeşitli sahabeler tarafından nakledilmiştir.

Kur'an'da kabir azabı ile ilgili sarih ifadeler olmamasına rağmen bu konuda Hz. Peygamber'in yaptığı beyanlar hadis litaratüründe hayli fazladır. Rivâyetlerde çeşitli vesilelerle söylenmiş olan "kabir azabı" ibaresi fıkıh, tefsir gibi nakli ilimlerin yanında kelâm ve felsefe gibi aklî ilimlerinde ilgi alanına girmiştir. Bu çalışmamızda konuyla ilgili olarak söylenmiş olan bir rivâyetin kütüb-ü tis'ada geçen veryantları incelenerek ricâli hakkında bilgi verilecektir. Hadisin sıhhati hakkında bilgi verildikten sonra ilgili rivâyet metin açısından tahkik edilecektir. Sonuç kısmında ise bu çalışmada kabir azabı ile ele alınan rivâyetin senet ve metin açısından sıkıntılı olmadığı üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte *"kabir azabı"*nın varlığı hadislerde beyan edilmekle birlikte mahiyeti hakkında açık ifadelere yer verilmediğine dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kabir Azabı, Hadis, Senet Tenkidi, Metin Tenkidi

Abstract

The revelation that began to descend to the Prophet Muhammad in Mecca in 610 AD was completed in twenty-three years. From the first verses revealed, the Prophet Muhammad explained the Qur'an with his words and actions. In addition, the Messenger of Allah did not only explain religious matters to his Companions, but also made explanations about the twenty-four hours of life. One of them is the statements of the people in the grave about their condition. In this respect, both the nature of the grave and the situation of the people in the grave were wondered by the Companions. They also asked the Messenger of Allah questions about the grave on various occasions. One of those who asked the Prophet Muhammad in this way is Hazrat Aisha. As a matter of fact, Hazrat Aisha, who heard from a Jewish woman that people would be tormented in the grave, asked the Messenger of Allah about

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: elmali.kubra@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0330-6190.

this news in astonishment, and he answered "yes". Although there are no clear statements about the torment in the grave in the Qur'an, the statements made by the Prophet Muhammad on this subject are quite abundant in the Islamic literature. The phrase "torment in the grave", which has been said on various occasions in the narrations, has entered the field of interest of intellectual sciences such as kalam and philosophy, as well as inexpressible sciences such as fiqh and tafsir. In this study, a narration that has been said about the subject is examined in terms of the analysis of the narrators of the hadith (sened criticism) and text criticism.

In thıs study, we will get information about the person by examining the variants about a “kutub-u tis’a” that has been said about it. After they have learned about the hadith, they well be texted in the relevant narration. In the coclision part, it will be emphasizent that although thev "torment in the grave" is shown in the demonstrations, clear statements about its nature are not included.

Keywords: Torment in the Grave, Hadith, Sened Criticism, Text Criticism

İbadetlerde Niyâbetle İlgili Rivayetlerin Sened, Metin ve Fıkhu'l-Hadis Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of Narrations Related to Procuration in Worships in Terms of Sened, Text and Fiqhu'l-Hadith

Necati ÜSTÜN*

Özet

Bütün mükellefler -Peygamber bile olsa- ölene dek kulluk göreviyle sorumludur. Çünkü yaradılışın hikmeti ubudiyettir. Dolayısıyla malî, bedenî ve hem malî hem de bedenî her türlü ibadetin ifasında asıl olan her mükellefin yükümlülüklerini bizzat kendisinin yerine getirmesidir. Ancak bazı alanlarda istisnâî durumlar söz konusu olabilir. Nitekim İslâm'da ahkâmın uygulanmasında bazı istisnaların olduğu müsellem bir hakikattir. Bu uygulamalardan birisi de ibadetlerde niyâbettir.

İbadette niyâbet tasavvuru, ibadet borcu olan ölü ya da diri kimseye bu mesuliyetten kurtulma umudunu vermektedir. Fakat gerçekte böyle bir umut var mı yok mu? Şayet varsa ne ölçüde kullanılabilir? İşte böylesine istismara açık hassas bir konuda var olanın yok sayılmaması, olmayanın ise varmış gibi gösterilerek İslâm'ın istismara vesile edilmemesi için konunun imkân dâhilinde araştırılması büyük önem arzetmektedir. Bu nedenle çalışmamızda oruç ibadetinde niyâbete cevaz veren rivayetler ile namaz ibadetinde cevaz vermeyen rivayetlerin sened, metin ve fıkhu'l-hadis açısından değerlendirilmesini ele aldık. Nitekim bu bildiride oruç ibadetinde niyâbet ile alakalı rivayetlerin sened ve metin açısından herhangi bir illeti olmadığı tespit edilmiştir. Fıkhu'l-hadis açısından ise söz konusu rivayetlerin âlimler tarafından farklı yorumlandığı görülmektedir.

Bunlara ilaveten hadis kaynaklarında namaz ibadetinde niyâbetle ilgili olumlu rivayetlere rastlanılmamıştır. Tam aksine başkası adına namaz kılınamayacağına dair hadisler vardır. Öte taraftan bazı müteahhirîn Hanefî uleması, "iskat-ı salat" adı altında bir uygulamadan bahsetmiştir. Fakat araştırmamızda söz konusu uygulamanın hiçbir delile dayanmadığı da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Niyâbet, Hz. Peygamber, İbadet, Namaz, Hadis.

Abstract

All charged people - even a Messenger of Allah - are responsible for the duty of servitude until they die, because the wisdom of creation is servitude. Therefore, what is essential in the performance of all kinds of financial, physical and both physical and finacial worship is the fulfillment of the obligations of each charged people him/herself. However, there may be exceptions in some areas. As a matter of fact, it is a indisputable truth that there are some exceptions in the implementation of the rules in Islam. One of these practices is procuration in worship.

The vision of niyabet in worship gives hope of getting rid of this responsibility, whether dead or alive, who owes worship. But is there really such hope? If so, to what extent can it be used? It has a great importance that the subject is investigated

* Yüksek Lisans Öğrencisi, , Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-posta: ustun.necati@hbv.edu.tr, ORCID ID:0000-0001-6625-5768.

as much as possible in order not to ignore what exists in such a sensitive subject that is open to abuse, and not to mislead Islam by showing it as if it exists. For this reason, in our study, we discussed the evaluation of the narrations that allow procuration in fasting and the narrations that do not allow prayer in terms of sened, text and fiqh al-hadith. As a matter of fact, in this statement, it has been determined that the narrations related to procuratin in fasting do not have any ill effects in terms of sened and text. In terms of fiqh al-hadith, it is seen that the related narrations are interpreted differently by scholars.

In addition to these, positive narrations about procuration in prayer were not found in hadith sources. On the contrary, there are hadiths stating that prayers cannot be performed on behalf of someone else. On the other hand, some mutaakhkhir Hanafi scholars talked about a practice called "iskat-i salat". However, in our study, it was also determined that the related execution has not based on any evidence.

Key Words: Worship, Prayer, Procuration, The Messenger of Allah, Hadith.

ARAP DİLİ VE BELAGATI

Arapçada Edilgen Yapı

Passive Voice in Arabic

Ahmet Erkam SELVİ*

Özet

Bu çalışmada anadili Arapça olmayanların en çok zorlandıkları konulardan biri olan edilgen yapı ya da Arapça ifadeyle "المبني للمجهول" formlarını incelemeye çalıştık. Dilbilim mefhumunun izah ederek başladığımız çalışmamızda Arap dilindeki edilgen yapıların ve Türkçedeki edilgen yapıların benzer ve farklı yönleri belirtmeye çalıştık. Böylelikle Arapça öğrenmek isteyen bireyler tarafından Arap dilindeki meçhul yapıda karşılaşılması olası güçlükleri saptamaya gayret ettik. Arapça öğrenme sürecinde bu güçlükleri aşabilmek adına bir takım çözüm önerileri sunma yoluyla Arap dili öğrenimi ve edinimi sürecinde icra edilen tercümelerin ve eğitimlerin daha fonksiyonel, kavranabilir ve yararlı olacağı sonucuna vardık. Arapça edilgen yapıların anlatımında başlıca olarak Mustafa el-Galâyînî, Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye ve Soner Gündüzöz, Ömer Acar, Tahirhan Aydın ve Hacı Yılmaz'ın kaleme aldığı İlahiyat Fakülteleri İçin Arapçaya Giriş 1-2; adlı kitaplardan faydalandık. Arapça meçhul yapılara ait örnek cümleleri mümkün mertebe dilbilim kitapları, ders kitapları, tefsir kitapları, belâğat kitapları, edebiyat kitapları, bilim kitapları, gastronomi kitapları, gazeteler, dergiler, sosyal medya kaynakları, romanlar, hikâyeler, internet site haberleri, atlaslar, ansiklopediler, sözlükler, dil sınavları, ürün tanıtım paketleri ve katalogları, fıkralar, deyimler, atasözleri, hadisler, resmi evraklar, görsel ve işitsel tabanlı belgeseller, filimler, şarkılar, elektronik oyunlar ve klasik eserler gibi farklı kaynaklar üzerinden vermeye çalıştık. Bunların yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'den alınan örneklerle çalışmamızda meçhul yapıların örneklerine ait incelemeler icra ettik. Bu çalışmanın neticesinde Arapça ve Türkçedeki meçhul yapıların bazı şartlarda benzer şekilde kullanıldıkları bazı şartlarda ise tamamıyla farklı şekilde kullanıldıkları sonucuna vardık. Çalışmamızın, Arap dili edinimine, eğitimine ve tercümesine pozitif kapsamda yarar sağlamasını niyaz ederiz.

Anahtar Kelimeler: Edilgen Yapı, Meçhûl Yapı, Edilgen Cümle

Abstract

In this study, we tried to examine the passive voice or "المبني للمجهول" forms, which is one of the most difficult subjects for non-native Arabic speakers. In our study, which we started by explaining the concept of linguistics, we tried to indicate the similar and different aspects of passive voices in Arabic and passive voices in Turkish. Thus, we tried to determine the possible difficulties encountered by individuals who want to learn Arabic within the passive voices of the Arabic language. In order to overcome these difficulties in the Arabic learning process, we have come to the conclusion that the translations and education within the process of learning and acquiring the Arabic language will be more functional, understandable, and valuable, by offering a number of solutions. When clarifying Arabic passive voices, we mainly used Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye, written by Mustafa al-Galâyînî and İlahiyat Fakülteleri İçin Arapçaya Giriş 1-2, written by

* Arş. Gör. Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: erkamselvi@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-0081-0666

Soner Gündüzöz, Ömer Acar, Tahirhan Aydın and Hacı Yılmaz. Examples of passive voices in Arabic were quoted from various linguistics books, textbooks, commentary books, rhetoric books, literature books, science books, cookbooks, newspapers, magazines, social media resources, novels, stories, website news, atlases, encyclopediae, dictionaries, language exams, product promotion packages and catalogs, anecdotes, idioms, proverbs, hadiths, official documents, audiovisual-based documentaries, movies, songs, video games classical studies and other different resources. In addition to these, we conducted examinations of the examples of passive voices in our study with the samples taken from the Holy Quran. As a result of this study, we have reached that the passive voices in Arabic and Turkish languages are used similarly in some conditions and completely different in some other conditions. We hope that our work will contribute positively to the acquisition, education, and translation of the Arabic language.

Keywords: Passive Voice, Passive Structure, Passive Sentence

İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Dil Anlayışı

Language Understanding of Ibn Qayyim Al-Jawziyya

Abdulbagi ŞİMŞEK*

Özet

Hicri 691 miladi 1292 yılında Dımaşk'ta dünyaya geldi. Babasının ismi Ebû Bekir'dir. Babası Dımaşk'ta Ebû Muhammed Muhyiddin Yûsuf tarafından inşa ettirilen medresenin kayyimi olduğundan İbn Kayyim el-Cevziyye olarak tanınmıştır. Kardeşi Abdurrahman da İbn Kayyim olarak bilinmekle birlikte onun kadar meşhur değildir. İbn Kayyim'in ilk hocası babasıdır. Arap dili ve edebiyatı alanında Mecduddin Ebû Bekir b. Muhammed et-Tûnisî ve Muhammed b. Ebu'l-Feth el-Ba'lebekkî'den dersler alarak kendini geliştirmiştir. Diğer alanlarda hocaları, kelam ilminde Safiyyuddin el-Hindî, fıkıh ilminde Mecduddin İsmaîl b. Muhammed el-Harrânî ve Takiyyuddin İbn Teymiyye'dir. İbn Kayyim, Cevziyye medresesinde imamlık yapmakla birlikte Necmuddin İbn Hallikân'ın inşa ettirdiği camide de hatiplik yapmıştır. İbni Kayyim 743 (m. 1342) yılında Sadriyye Medresesi'nde hocalık yapmaya başladı ve hayatının sonuna dek bu görevini devam ettirdi. İbn Kayyim'in, Arap dilini iyi bilmekle birlikte eserlerine konu edindiği sorular itibarıyla adına o dönem dil felsefesi denilmese de bu dile felsefi yaklaşımları da olmuştur. Örneğin isim ile müsemmanın aynı olup olmadığını sormuş, bunu etraflı bir şekilde tartışmıştır. Besmeledeki Rahman kelimesinin sıfat olup olmadığını sorusuna Rahman kelimesinin Allah'ın bazı sıfatları gibi kullarında da bulunabilen sıfatlarından olmadığını, Allah'ın zatına has bir isim olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye Arap diliyle alakalı görüşleri sıralarken Sibeveyhi ve nahivcilerin çoğu diye iki kısma ayırır. Kelimedeki tenvinin ne işe yaradığını, iki cümle arasındaki bağlaçların işlevlerini Sibeveyhi'den görüşler getirerek tartışmıştır. Ayrıca bazı vav lafızlarının tertib veya takib ifade etmediğini ve isimlerin aslının müfred olduğunu söylemektedir. İbn Kayyim, sadece dil kurallarıyla alakalı değil kelimelerin delalet ettiği mana ile alakalı görüşler de beyan etmiştir. Bu görüşlerin bazılarından o dönemin dini tartışmalarının da neler olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Meryem suresi 69. ayette geçen "شيعة" kelimesinin birbirleriyle aynı davranışları sergileyen topluluk manasına geldiğini ancak bu kelimenin insanlar arasında insanları yermek için kullanıldığı söylemektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye bu meselelere ek olarak bazen insanların kullandığı cümle yapılarını da tahlil etmektedir. Buna "ضرب القوم بعضهم بعضا" cümlesini örnek olarak verebiliriz. Bu cümlede birinci بعض kelimesine neden هم zamirinin bitişip ikincisine bitişmediğini tartışmaktadır. İbn Kayyim bu meselelere ek olarak Lamu Key ve Lamu'l-Cuhud, "ما" ism-i mevsulündeki incelik, müfred ve cem'in delalet ettiği anlamlar ve fiilin başına gelen "أن" edatındaki incelikler gibi konuları da ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Kayyim El-Cevziyye, Dil anlyayışı, Bedai'u'l-Fevaid, Cevziyye.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Programı, e-posta: simsek.abdulbagi@hbv.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9641-8422

Abstract

He was born in Damascus in 691 Gregorian 1292. His father's name is Abu Bakr. He was known as Ibn Qayyim al-Cevziyya, as his father was the trustee of the madrasah built by Abu Muhammad Muhyiddin Yusuf in Damascus. His brother Abdurrahman is also known as Ibn Qayyim, but not as famous as him. Ibn Qayyim's first teacher was his father. In the field of Arabic language and literature, Mecduddin Abu Bakr b. Muhammed et-Tunisî and Muhammed b. He improved himself by taking lessons from Ebu'l-Feth el-Ba'lebekki. In other fields, his teachers were Safiyyuddin al-Hindi in the science of kalam, Mecduddin İsmaîl b. Muhammad al-Harrani and Takiyyuddin Ibn Taymiyya. While Ibn Qayyim was an imam in the Jawziyya madrasah, he also served as an orator in the mosque built by Necmuddin Ibn Hallikan. Ibn Qayyim started teaching at the Sadriyye Madrasa in 743 (AD 1342) and continued this duty until the end of his life. Although Ibn Qayyim knew the Arabic language well, he also had philosophical approaches to this language, although it was not called language philosophy at that time in terms of the questions he addressed in his works. For example, he asked whether a noun and a valid one were the same, and he discussed this in detail. To the question of whether the word Rahman in the Basmala is an adjective, he replied that the word Rahman is not one of the attributes that can be found in His servants like some of Allah's attributes, but that it is a unique name for Allah. Ibn Qayyim al-Jawziyya divides his views on the Arabic language into two as Sibewayhi and most of the nahivists. He discussed what the intensification in the word does and the functions of the conjunctions between the two sentences by bringing opinions from Sibeveyhi. He also says that some vav words do not express order or order and that the original nouns are singular. Ibn Qayyim not only expressed opinions about language rules, but also about the meaning of words. From some of these views, it is understood what the religious debates of that period were. For example, it is said that the word "شيعة" in the 69th verse of the Surah Maryam means a community that exhibits the same behaviors, but this word is used to criticize people among people. In addition to these issues, Ibn Qayyim al-Cevziyya also analyzes the sentence structures that people sometimes use. An example of this is the sentence "ضرب القوم بعضهم بعضا". In this sentence, he discusses why the first word بعض is attached to the pronoun هم but not the second. In addition to these issues, Ibn Qayyim and Lamu'l-Cuhud also discussed issues such as the subtlety of the noun "ما", the meanings of the curriculum and the cem, and the subtleties of the preposition "أن" that comes to the beginning of the verb.

Keywords: Ibn Qayyim Al-Jawziyya, Language Understanding, Bada'i' al-Fawa'id, Al-Jawziyya.

Türkçe'de Kullanılan Arapça Kökenli Sözcük ve Kalıp İfadelerdeki Anlam Değişmeleri

Changes in Meaning in Words and Patterns of Arabic Origin Used in Turkish

Uğur ÇELİK*

Özet

Arapça, Kur'ân-ı Kerîm dili olması hasebiyle geçmişten günümüze Müslümanlar arasında ortak bir olagelmiştir. İslâmın dâvetler ve fetihlerle tüm dünyaya yayılması sonucu doğal bir durum olarak Arap dilinin yaygınlaşması da aynı doğrultuda gerçekleşmiştir. Sosyal ve kültürel etkileşimle harmanlanan toplumlar aynı zamanda birbirlerinin lisânından da etkilenmiştir. Bu durum ise beraberinde bazı dilsel aktarım sorunlarını ortaya çıkarmıştır. Arap dilinden doğrudan etkilenen diller arasında Osmanlı Türkçesi ve Latin harfli yeni Türkçe dilleri bu etkileşimde başı çekmektedir. 2005 yılında Yaşar Avcı'nın yaptığı araştırmaya göre ki bu araştırmada Türk Dil Kurumu'ndan çıkan Türkçe Sözlük esas alınmıştır, Türkçe ile ilişkisi olan dillerin başında Arapça gelmektedir. Türkçenin bütün söz varlığı içerisinde bu denli yer tutan Arapça sözcüklerin bazıları Türkçe'de ses değerlerini ve özelliklerini olduğu gibi korurken bazı sözcükler küçük ya da büyük bazı sessel ve anlamsal değişimlere uğramıştır. Yapılan çalışmada Türkçe'de kullanılan Arapça kökenli sözcük ve kalıp ifadelerdeki bu değişimlere değinilmektedir. Kelime ve kalıp ifadelerde meydana gelen bu değişimler; anlam değişmesi, anlam kayması, anlam daralması, anlam genişlemesi şekillerinde ortaya çıkmaktadır. Çalışma üç ana başlık altında işlenmektedir. Öncelikli olarak Kur'ân'î ifadelerdeki anlam değişmeleri ele alınmaktadır. İkinci bölümde Arapça'da çoğul anlamda olup Türkçe'de tekil manâda kullanılan sözcükler olacaktır. Son bölümde ise galat-ı meşhûr (kelime veya kalıp ifadelerin yaygın olarak yanlış bir biçimde kullanılması sonucu, doğrusunun yerini alması hali) ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Türkçe, Etkileşim, Anlam Değişmeleri, Ses Değişmeleri

Abstract

Since Arabic is the language of the Qur'an, it has been a common language among Muslims from past to present. As a result of the spread of Islam to the whole world with invitations and conquests, the spread of the Arabic language as a natural situation took place in the same direction. Societies blended with social and cultural interaction have also been influenced by each other's language. This situation has brought with it some linguistic transfer problems. Among the languages directly affected by the Arabic language, Ottoman Turkish and the new Turkish languages with Latin letters take the lead in this interaction. According to the research conducted by Yaşar Avcı in 2005, which is based on the Turkish Dictionary published by the Turkish Language Institution, Arabic comes first among the languages that have a relationship with Turkish. While some of the Arabic words,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Programı, e-posta: celik.ugur@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000- 0000-0000-0000

which have such a place in the entire vocabulary of Turkish, have preserved their phonetic values and characteristics in Turkish, some words have undergone some small or large phonetic and semantic changes. The study will focus on these changes in the Arabic origin words and phrases used in Turkish. These changes in words and phrases; semantic change, semantic shift, semantic contraction, semantic expansion. The study was examined under three main headings. First of all, the meaning changes in the Qur'anic expressions will be discussed. In the second part, there will be words that are plural in Arabic and singular in Turkish. In the last part, galat-ı meşhûr (the state of being replaced by the correct one as a result of the common incorrect use of words or phrases) will be discussed.

Keywords: Arabic, Turkish, Interaction, Changes in Meaning, Changes in Sound

İmam Busîrî'nin Hayatı, Edebi Kişiliği Ve Divanı

The Life And Works Of İmam Al Busîrî

Burak KARAOĞLU*

Özet

Bu çalışmamız, hicri yedinci asırda yaşamış olan Şerefuddin Muhammed el Busîrî hakkında kaleme alınmıştır. Nebevi medih kaside yazarlarının başında gelen İmam Busîrî, kendi asrında ve günümüze kadar mezhep, ırk, dil ve coğrafya fark etmeksizin birçok insan tarafından okunmuş, beğenilmiş ve kendisi hakkında birçok araştırma yapılmıştır. İmam Busîrî'nin kasideleri arasında en çok öne çıkan ve beğenilen kaside olan el-Kevâkibü'd-dürriyye fî medḥi ḫayri'l-beriyye isimli kasidesi üzerine yüzlerce şerh yazılmış olup bu kasidesi birçok dile çevrilmiştir. Bu kasidenin yanı sıra el-Ḳaṣîdetü'l-hemziyye fî medḥi'n-nebeviyye isimli kasidesi de okuyucular tarafından beğenilmiş ve yine bu kasidesinin üzerine de muhtelif şerhler yazılmıştır. Fakat İmam Busîrî'nin kasidelerinin toplandığı divanında birçok farklı kaside de yer almaktadır. Bu kasideler daha az tanınmakla birlikte şiir sanatında önemli bir yer tuttuğu düşüncesindeyiz. Busîrî, genellikle Hz. Peygambere övgü içeren kasideler yazmış olsa da divanında farklı konular hakkında da kasideleri bulunmaktadır. Bunların bazısı mensup olduğu tarikatın şeyhi olan Ebul Hasen eş-Şazeli ve bağlı bulunduğu mürşidi Ebul Abbas el Mursi gibi değer verdiği şahsiyetler hakkında, bazısı ise Mısır'ın tarihi ve coğrafyası, yaptığı hac yolculuğu, hayatında karşılaştığı olaylar gibi muhtelif konular hakkında yazılmıştır. İmam Busîrî, şiirlerinde döneminin eleştirisini de fazlaca yapmış olup birçok kurumu ve şahsiyeti hicvetmiştir. Bu hicivlerin odak noktası genel olarak haçlı seferleriyle Müslüman dünyaya saldırılar düzenleyen ve Mısır'da ihanet ve yolsuzluklar yapan Hristiyanlar olmuştur. İmam Busîrî yaptığı hicivlerin yanı sıra Hristiyan ve Yahudilerin akidelerini eleştirdiği ve başlı başına reddiye sayılabilecek olan iki yüz seksen dört beyitten oluşan ve bu beyitleri düz yazı olarak şerhini yaptığı El-Mührec ve'l-Merdûd ale'n-Nasârâ ve'l-Yahûd adlı kasidesi de önemli eserleri arasındadır. Özetle Busîrî hakkında bulunan kısıtlı kaynaklarla hazırlanan çalışmamızda, İmam Busîrî'nin hayatı edebi kişiliği ve divanı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İmam Busîrî, Kaside, Şiir, Medih, Divan, Reddiye

Abstract

This paper is about the life and works of imam al Busîrî, who lived in the 7th century after hicra. The works of al-Busîrî have been widely accepted by the majority of the muslims throughout the muslim world regardles of their sect, language, or nationality, The magnum opus of al Busîrî "El-Kevâkibü'd-dürriyye fî medḥi ḫayri'l-beriyye" or better known as al-Qasidetul Burde has numerous commentaries and has been translated to many languages including English, Latin, French and German. After the burda the most well-known poem of al Busîrî is his "Qasidetul Hemziyye fi medhi hayril beriyye'' which also was commentated upon by many important scholars. But we are of the opinion that the works of al Busîrî should not be restricted to these two poems only. İn the diwan of al Busîrî are lesser well-known poems which vary vastly in subject. Some of these poems are written about great

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Programı, ORCİD NO; 0000-0002-2424-1293

characters in the life of our poet like his shayks in tasawwuf, Ebul Hasen eş-Şazeli and Ebul Abbas el Mursi. Others are written on the history and geography of Egypt, on his pilgrimage to Mecca and on the events he has encountered in his life. Another important subject in the poems of al Busîrî are his rebuttals of the wrongdoers of his time. Furthermore his rebuttal of the beliefs of the jews and christians named ‘’El-Muḫrec ve’l-merdûd ʿale’n-naṣârâ ve’l-yehûd‘’with his own commentary exceeding 280 verses wherein he refutes the people of the book by their own books stating that they are not following the old and the new testament but their own wrong beliefs is important in his own right because a work like this is rare in literature be it arabic or any other language. We will try to introduce the readers to Al Busîrî and his works to the best of our abilities.

Keywords: Imam Busîrî, Poem, Ode, Refutation, Eulogy, Diwan

Mustafa Lutfi El-Menfaluti'nin "Hüzünler Odası" Adlı Kısa Hikayesinin Tahlili

The Analysıs Of Mustafa Lutfi Al-Manfalûti's Short Story "Room of Sorrows"

Kevser KIR*

Özet

Arap edebiyatında kısa hikâye 20.yy. başlarında nesrin diğer türlerine göre daha geç ortaya çıkmıştır. Başlangıçta Batıdan çevrilen eserler ile Arap edebiyatına katkı sağlanmıştır. Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı istila etmesiyle burada kültürel ve toplumsal yenilikler meydana gelmiştir. Başta çeviri faaliyetler ile başlayan kısa hikâye süreci yazarların özgün eserler vermesi ile devam etmiştir.

Ulusal bilincin arttırılması amacıyla yazılan ilk eserler kısa hikâyenin zeminini hazırlamıştır. Modern dönemde ilk kısa hikâye örneği Mısırlı yazar Muhammed Teymur'un Fi'l Kıtar (Trende) adlı eseri kabul edilmektedir.

Mısır'da kısa hikâyenin yaygınlaştığı dönemde Avrupa'ya öğrenci gönderilmiş, çeviriler yapılmış, matbaa kurulmuş ve gazete basılmıştır. Muhammed Teymûr (1892-1921), Lübnan'da Lebîbe Hâşim (1880-1947), Abdulmesîh Haddâd (1881-1950) ve Mîhâ'îl Nu'ayme (1889- 1988), Filistin'de Halîl Baydas (1875-1949), Irak'ta Mahmûd Ahmed es-Seyyid türün öncüleri arasında yer alır. Bunların arasında Arap dilinin zenginliklerini eserlerine yansıtan Mustafa Lutfî el-Menfalûtî Mısır edebiyatının zirve isimlerinden biri sayılır. Menfaluti hem yaşadığı dönemde hem de daha sonrasında birçok eseri ile ses getirmiştir. Arap edebiyat tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kendisine has bir anlatma biçimi olan Menfaluti, ahlaki ve toplumsal konuları toplumu bilinçlendirmek amacıyla yazdığı kısa hikayelerinde dile getirir. Genelde eserlerinde romantizm etkisi görüldüğü söylenebilir. Eserlerinde abartılı ve süslü ifadelerden kaçındığı görülmektedir.

Bu çalışmada, Mısır kısa hikâyeciliğinin tarihsel gelişimi, yazarın hayatı, edebi kişiliği, incelenen hikâyeninim çevirisi, yazarın eserleri hakkında bilgi verilerek Mustafa Lutfî el-Menfalûtî'nin "Hüzünler Odası" adlı eseri biçim ve içerik yönünden tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Modern Arap Edebiyatı, Kısa Hikâye, Mısır, Mustafa Lutfî el-Menfalûtî

Abstract

Short story in Arabic literature 20th century. It emerged later than other types of prose in the beginning. In the beginning, the works translated from the West contributed to the Arabic literature. With the invasion of Egypt by Napoleon Bonaparte, cultural and social innovations occurred here. The short story process, which started with translation activities, continued with the authors' original works.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Programı, e-posta: kir.kevser@hbv.edu.tr ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0003-2178-3721

The first works written for the purpose of increasing national awareness prepared the ground for the short story. The first short story example in the modern period is the work of Egyptian writer Muhammed Teymur called Fi'l Kitar (On the Train).

In the period when the short story became widespread in Egypt, students were sent to Europe, translations were made, a printing press was established and a newspaper was published. Muhammed Teymur (1892-1921), Lebîbe Hashim (1880-1947), Abdulmesih Haddâd (1881-1950) and Mihâ'îl Nu'ayme (1889-1988) in Lebanon, Halil Baydas (1875-1949) in Palestine, Mahmud Ahmed as-Sayyid in Iraq is among the pioneers of the genre. Among them, Mustafa Lutfî al-Menfalûtî, who reflects the richness of the Arabic language in his works, is considered one of the top names of Egyptian literature. Menfaluti made a sound with many of his works both during his lifetime and afterwards. It has an important place in the history of Arabic literature. Menfaluti, who has a unique way of telling, expresses moral and social issues in his short stories to raise awareness of the society. In general, it can be said that there is a romantic effect in his works. It is seen that he avoids exaggerated and ornate expressions in his works.

In this study, the historical development of Egyptian short storytelling, the life of the author, his literary personality, the translation of the analyzed story, the works of the author, and Mustafa Lutfî el-Menfalûtî's "The Room of Sorrows" were analyzed in terms of form and content.

Keywords: Modern Arabic Literature, Short Story, Egypt, Mustafa Lutfi al-Manfalûti

Mısır'da Kısa Hikaye ve Ahmed Emin'in "Kızıma Mektup" Adlı Hikayesinin Tahlili

A Short Story in Egypt and Ahmed Emin's "Letter to My Daughter" Analysis of His Story

Kerim ŞİMŞEK*

Özet

Ahmed Emin birinci dünya savaşı sıralarında mısırda yaşayan dönemin önemli yazarlarından biridir, yazdığı hikayelerde dönemin toplumsal yapısı ile ilgili konuları ele almıştır. O dönemde ele alınan eserlerden biri de Ahmed Emin'in Kızının Mısır'dan İngiltere'ye gitmesiyle kızına yazmış olduğu "Kızıma Mektup" adlı hikayesi örnektir. Hikayenin içeriğinde Ahmed Emin dönemdeki kadın hakları, kadının toplumdaki yeri gibi konuyu içeren bir mektup yazmıştır. Bu yazıda Ahmed Emin ve Mısır'da dönemin hikayeciliği hakkında kısa bilgiler verildikten sonra hikayenin edebi açıdan tahlili sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Emin, Mısır, Hikaye

Abstract

Ahmed Emin is one of the important writers of the period who lived in Egypt during the first world war, he discussed the issues related to the social structure of the period in his stories. One of the works discussed at that time is the story of Ahmed Emin's "Letter to My Daughter", which his daughter wrote to her daughter when she went to England from Egypt. In the content of the story, Ahmed Emin wrote a letter about women's rights in the period and the place of women in society. In this article, after giving brief information about Ahmed Emin and the storytelling of the period in Egypt, the literary analysis of the story is presented.

Keywords; Ahmed Emin, Egypt, Story

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Programı, e-posta: simsek.kerim@hbv.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1642-6287

Abdülazîz Âl-Mahmûd'un Eş-Şirâ'u'l Mukaddes/Kutsal Yelken Adlı Romanında Kadın

The Women In Abdülazîz Âl-Mahmûd's Es-Shırâ'u'l Mukaddes/The Holy Sail

Rabia ŞEKER[*]

Özet

Bir toplumun oluşmasında kadın ve erkek eşit derecede önemli roller oynamaktadır. Kadınlar olmadan erkeklerin varlığından veya tersinden söz etmenin imkânsız olduğu göz önüne alındığında, erkek ve kadının birbirine bağımlı olduğu söylenebilir. Bu görüşten hareketle insan yaşamını yansıtan romanlardaki kadın karakterlerin farklı dönemlerde yaşamış çeşitli toplumlara ışık tuttuğu söylenebilir. Bu çalışmada Eş-Şirâ'u'l Mukaddes/Kutsal Yelken adlı tarihi roman ve kadının toplumu oluşturmadaki rolü ele alınmaktadır. Romanın ele aldığı 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl başı arasındaki dönemde Katar toplumundaki kadınlar üç farklı kadın karakter üzerinden karşımıza çıkar. Romandaki ana karakter Halime, aristokrat tabakayı simgeler; babasının gücü ve maddi durumu sayesinde yaşadığı her türlü sıkıntıdan bir şekilde kurtulur. Romandaki ikinci kadın karakter, Halime'nin sadık hizmetkarı Farah'tır ve alt tabakayı temsil eder. Efendisi için canını feda eden Farah, bize alt tabakanın kurban rolünü üstlendiğini gösteriyor. Romandaki son kadın karakter, aradaki herhangi bir kadını simgeleyen Şeyh'in eşidir. Bu karakterin bir adı yoktur ve eşi ile tanınır; kendini dini vazifelerini yerine getirmeye adamıştır ve hiçbir konuda derin düşünce ve bilgiye sahip değildir. Romandaki karakterlere yakından bakıldığında, üst sınıftaki kadınların yaşadıkları zorlukları bir şekilde aştığı, orta sınıftaki kadınların ise fazla müdahale etmedikleri ve hayatlarını kendi başlarına sürdürdükleri görülürken alt sınıftaki kadınlar ise hatalarının bedelini öderler ve gerekirse ölürler. Bu çalışma, Katar Edebiyatından tarihi bir romanda kadın karakterlere odaklanarak, bir boşluğu kapatmak ve alana katkı sağlamak için 15. ve 16. yüzyıl Katar toplumunda kadının yerini incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Katar, Tarihi Roman, Kadın, Abdülazîz Âl-Mahmûd.

Abstract

Men and women play equally essential roles in terms of forming a society. Given that it is impossible to speak of the existence of men without the women, or vice-versa, one could hold that men and women are interdepend. Based on this view, it can be asserted that the female characters in the novels reflecting human life shed light on the various societies that lived in different periods. In this study, the historical novel entitled Eş-Şirâ'u'l Mukaddes/The Holy Sail and women's role in forming society are discussed. In the period between the end of the 15th century and the beginning of the 16th century tackled by the novel, the women in the Qatari society appear through three different female characters. Halime, the main character in the novel, symbolizes the aristocratic stratum; thanks to her father's power and financial situation, she somehow finds relief from all kinds of troubles that she

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Programı, e-posta: seker.rabia@hbv.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6230-4275

experiences. The second female character in the novel is Farah, Halime's loyal servant, and she represents the lower stratum. Sacrificing her life for her master, Farah shows us that the lower stratum has taken on the role of victim. The last female character in the novel is Sheik's wife, who symbolizes any woman in-between. This character does not have a name and is known for her husband; she is devoted to fulfilling her religious duties and has no deep thoughts or knowledge about any subject. Once taking a closer look at the characters in the novel, one could see that the women in the upper class somehow overcome the difficulties experienced, and the women in the middle class do not interfere much and lead their lives on their own while the women in the lower class pay the price of their mistakes and die if necessary. This study aims to examine the place of women in Qatari society of the 15th and 16th centuries in order to close a gap and contribute to the field by focusing on female characters in a historical novel from Qatari Literature.

Keywords: Qatar, Historical Novel, Women, Abdulaziz Âl-Mahmud.

Modern Mısır Öyküsü Tahlili: İhsân ʿAbdu'l–Kuddûs'ün "El-Hair Beyne'l-Helal ve'l-Haram" İsimli Kısa Öykü Örneği

An Analysis of Modern Egyptian Story: Short Story Example Named Al-Hair Bayna'l-Halal Wa'l-Haram By Ihsan Abdel Quddous

Ayten VELİOĞLU*

Özet

Modern Arap edebiyatında ilk hikâye olarak Muhammed Teymur'un Fi'l- Kitar adlı öyküsü öncül sayılmaktadır. Ancak bu öyküden önce de bu türde eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin kaleme alınması, özellikle 1798 yılında Napoleon Bonapart'ın Mısır seferinden sonra Arap dünyasının Batıyla iletişim kurmasıyla başlamıştır. Bu işgal modernleşmenin ve değişim hareketinin de başlamasına neden olmuştur. Modern anlamda ilk çeviri faaliyetleri Mehmet Ali Paşa'nın Fransa'ya gönderdiği öğrenci heyetinin başkanı olan et-Tahtâvî'nin, Paris'te kaldığı dönemde Fransızcayı mükemmel derecede öğrenerek birçok eseri Arapçaya çevirmesiyle başlamıştır. Çeviriyle başlayan bu süreç daha sonra taklit ve yaratıcılıkta son noktaya gelmiştir. Artık Arap hikâye yazarları kendi eserlerini kaleme almaya başlamışlardır. Lübnanlı Halîl Mutran, Cibran Halîl Cibran; Mısırlı Mustafa Lutfî el-Menfâlûtî, Muhammed Hüseyin Heykel, Tâhâ Hüseyin ve İbrahim el-Mâzinî gibi yazarlar bu ilk dönemden sonra öykü türünün Arap edebiyatına geçişinde rol oynayan önemli isimlerdir. İlerleyen süreçlerde Yahya Hakkı, Yusuf Avvad, Abdusselam el-Uceyli, Semira Azzam, Yusuf es-Sıbai ve İḥsân ʿAbdu'l-Ḳuddûs'ün, genelde doğu toplumuna ve özelde Mısır toplumuna has konularda oluşturdukları Arap hikâyeciliği büyük ilerleme kaydetmiştir. Bu çalışmada Doğunun en üretken yazarlarından biri kabul edilen İḥsân ʿAbdu'l-Ḳuddûs'ün 1963 yılında yayımlanan Lâ, Leyse Ceseduk adlı öykü kitabından el-Ḥair Beyne'l-Ḥelal Ve'l Ḥaram isimli kısa öyküsü tahlil edilmiştir. İd ile egonun, nefis ile ruhun çatışması, iç muhakeme, vicdan terazisi gibi konular hikâyenin izleğini oluşturmaktadır. Makaleye ana çerçevesini oluşturmak üzere giriş kısmında modern Arap hikâyeciliği, yazarın biyografisi ve edebi kişiliği ile eserlerine değinilmiştir. Ayrıca çalışmanın içeriğinde hikâyenin Türkçe tercümesi ile eserin şekil ve muhteva yönünden tahlili yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Modern Mısır Öyküsü, İḥsân ʿAbdu'l-Ḳuddûs, Hikâye Tahlili.

Abstract

The first story in modern Arabic literature, Muhammed Teymur's Fi'l-Kitar, is considered a predecessor. However, such works were written before this story. The writing of these works started with the communication of the Arab world with the West, especially after Napoleon Bonaparte's Egypt expedition in 1798. This occupation led to the start of the modernization and change movement. The first translation activities in the modern sense started when et-Tahtâvî, who was the head of the student committee that Mehmet Ali Pasha sent to France, learned French perfectly during his stay in Paris and translated many works into Arabic. This

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Programı.

process, which started with translation, later came to the last point in imitation and creativity. Now, Arab story writers have started to write their own works. Lebanese Khalil Mutran, Gibran Khalil Gibran; Egyptian writers such as Mustafa Lutfî el-Menfalûtî, Muhammed Hüseyin Sahne, Tahâ Hüseyin and İbrahim el-Mâzinî are important names who played a role in the transition of the short story genre to Arabic literature after this first period. In the following processes, the Arabian storytelling created by Yahya Hakkı, Yusuf Avvad, Abdusselam el-Uceyli, Semira Azzam, Yusuf es-Sıbai and İḥsân ʿAbdu'l-Ḳuddûs on subjects specific to the eastern society in general and the Egyptian society in particular has made great progress. In this study, the short story of İḥsân ʿAbdu'l-Ḳuddûs, who is considered one of the most prolific writers of the East, named al-Ḥair Beyne'l-Ḥelal Ve'l Ḥaram, from his short story book Lâ, Leyse Ceseduk, published in 1963, was analyzed. Issues such as the conflict of the id and the ego, the soul and the soul, internal judgment, the scales of conscience constitute the theme of the story. In order to form the main frame of the article, modern Arabic storytelling, the author's biography and literary personality and her works are mentioned in the introduction part. In addition, the content of the study includes the Turkish translation of the story and the analysis of the work in terms of form and content.

Keywords: The Modern Egyptian Story, Iḥsân ʿAbdu'l-Ḳuddûs, Story Analysis.

Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri Bakımından "İlahiyat Fakültelerinde Arapça'ya Giriş" Adlı Serinin İncelenmesi

Investıgatıon Of The Language Applıcatıons Of The Series Introductıons Of The Thelogy In Terms Of Foreıgn Language Teachıng

Ayşe Nur TOSUN*

Özet

Türkiye'de Arapça eğitimi ve öğretiminde başvurulabilecek kaynakların başında ders kitapları gelmektedir. Bu husus dikkate alındığında Arapça bazında düzenlenen ders kaynaklarının irdelenmesi ve bir süzgeçten geçirilmesi çok önemli bir noktadır. Bu çalışmayı ders kitaplarının öğrencilerin eksiklikleri ve ihtiyaçları için daha iyi cevap vermesi açısından incelemek istedim.

Çalışmanın temel kaynağı bahsi geçmekte olan seridir. Çalışma yöntemim ise birinci ve ikinci kitaptan oluşan serinin ünitelerini ve ünitelerde geçmekte olan kazanımlarla bağlantılı konu veriliş biçimine bakmaktır. Bununla birlikte öğrencilerin okuma, anlama, dinleme, yazma, konuşma gibi kazanımları ne derecede etkili yapabildikleri ise yöntemimi oluşturmaktadır..

Toplam 32 üniteden oluşan seride her ünitenin farklı bir teması bulunmaktadır. Ünitelerdeki dilbilgisi konuları, mümkün oldukça bu tema etrafında ele alınıp işlenmiştir. Her ünite beş dersten meydana gelmektedir. Araştırmanın sonunda sunmuş olduğum hipotez yani İlahiyat Fakültesi hazırlık öğrencilerinin Arapça öğrenimi ile kullanmış oldukları kaynak kitapların ünitelerinin konularla bağlantılı dizilmesinin arasında anlamlı düzeyde bir ilişkinin olduğu gerçekleşmiştir. Buna ek olarak öğrencilerin dikkat seviyeleri, anlama kabiliyetleri ve öğrenci düzeyleri de çok önemli bir noktadır. Ayrıca adı geçen eser temel düzeyde Arapça öğrenmek isteyen öğrenciler için göz ardı edilmemesi gereken bir kaynaktır.

Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan bu incelememde "İlahiyat Fakültelerinde Arapçaya Giriş" adlı kitabımızın dil kazanımlarını çeşitli faktörlerden incelemek amaçlanmıştır. Bu çalışmada pek çok fakültenin hazırlık sınıflarında Arapça eğitimi ve öğretimi esnasında okutulan serinin dil kazanımları öğrencilere yeterli mi değil mi konusuna değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ders kitabı, yabancı dil, öğretici, tercüme.

Abstract

Textbooks are the primary sources that can be used in Arabic education and teaching in Turkey. Considering this point, it is very important to examine and filter the course resources organized on the basis of Arabic. I wanted to examine this study in terms of how textbooks could better respond to students' deficiencies and needs.

The main source of the study is the series in question. My method of study is to look at the units of the series consisting of the first and second books and the way the

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Programı, e-posta: tosun.aysenur@hbv.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7986-1361

subject is presented in connection with the achievements in the units. In addition, my method is how effectively students can achieve the acquisitions such as reading, understanding, listening, writing and speaking.

In the series consisting of 32 units in total, each unit has a different theme. Grammar topics in the units are handled and processed around this theme whenever possible. Each unit consists of five lessons. At the end of the research, I have presented the hypothesis that there is a significant relationship between the Arabic learning of the preparatory students of the Faculty of Theology and the arrangement of the units of the source books they use in connection with the subjects. In addition, students' attention levels, comprehension skills and student levels are also very important. In addition, the aforementioned work is a resource that should not be ignored for students who want to learn Arabic at a basic level.

In this review, which consists of an introduction, two chapters and a conclusion, it is aimed to examine the language acquisitions of our book "Introduction to Arabic in the Faculties of Theology" from various factors. In this study, it is mentioned whether the language acquisitions of the series, which are taught during the Arabic education and teaching in the preparatory classes of many faculties, are sufficient or not.

Keywords: Textbook, foreign language, tutorial, translation.

Arapça Öğretiminde Materyal Kullanımı

Use Of Materials In Arabic Teaching

Semir GÖKSU*

Özet

Geçmişten günümüze yabancı dil eğitimi toplumlar arası iletişim için önemli bir role sahiptir. Bazı medeniyetlerin tarihte diğer medeniyetlere göre göstermiş olduğu gelişimle kullandıkları dillerin de öğretim açısından diğer dillere oranla baskın olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bazı diller ticaret, edebiyat, teknoloji , bilim ve eğitimde ortak bir dil haline gelmiştir. İnsanlık tarihi birçok yabancı dil eğitim oluşumuna tanıklık etmiştir. Bu oluşumlardan bazısı başarılıyken bazısı da yetersiz kalarak uygulama alanlarından çıkarılmıştır. Bütün bu deneyimler daha sonra öğretim yöntem ve teknikleri kapsamında birleştirilerek eğitimde kullanılmıştır. Bütün bu deneyimlere rağmen istendik seviyede bir yabancı dil öğretimine ulaşıldığını söylemek pek mümkün olmayabilir. Dil öğretimindeki noksanlıklar devamlı tartışılmış, eleştirilmiş fakat kalıcı ve olumlu bir çözümün bulunamadığı söylenebilir.

Dil eğitimi ve öğretiminde eğitimin bölünmez bir bütünü olan yaygın öğretimin önemi yeterince özümsenilememiştir. Eğitim adıyla yapılan uygulamalar hemen hemen eğitimin örgün boyutuyla sınırlı tutulmuştur. Ancak yaşamın tamamını içine alan eğitimin yaygın kısmında öğrencinin kişisel gelişimini ve modern dünyanın bize sunduğu teknolojileri ve konseptleri gözetmek, uygulanması gereken önemli bir strateji olacaktır. Öğrencilerin sadece örgün eğitim alarak sınırlı bir zaman diliminde yabancı bir dili mükemmel düzeyde öğrenebileceğini düşünmek imkânsız olabilir. Eğitimciler, materyal, yöntem veya sınırlı zaman gibi sebeplerle görevlerini tam olarak ifa edemeyebilirler. Bu sebeple kalıcı bir çözüm için hedef topluluğa elverişli materyallerin planlanmasının, tasarımının ve uygulanmasının öncelikli olması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Eğitim, Öğretim, Materyal Tasarımı, Materyal

Abstract

From past to present, foreign language education has an important role in inter-communal communication. It can be said that with the development that some civilizations have shown in history compared to other civilizations, the languages they use are also dominant in terms of teaching compared to other languages. In this context, some languages have become a common language in commerce, literature, technology, science and education. The history of humanity has witnessed many foreign language education formations. While some of these formations were successful, some of them were insufficient and removed from the application areas. All these experiences were then combined within the scope of teaching methods and techniques and used in education. Despite all these experiences, it is not possible to say that a desired level of foreign language teaching has been achieved. The

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Programı, e-posta: goksu.semir@hbv.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2708-3331

deficiencies in language teaching have been constantly discussed and criticized, but it can be said that a permanent and positive solution has not been found.

The importance of non-formal education, which is an indivisible whole of education in language education and teaching, has not been adequately internalized. Applications made under the name of education are almost limited to the formal dimension of education. However, in the widespread part of the education, which includes the whole life, it will be an important strategy that should be implemented, taking into account the personal development of the student and the technologies and concepts offered by the modern world. It may be impossible to think that students can learn a foreign language perfectly in a limited period of time by only taking formal education. Educators may not be able to fully perform their duties due to material, method or limited time. For this reason, planning, design and implementation of materials suitable for the target community should be a priority for a permanent solution.

Keywords: Language, Education, Instruction, Material Design, Material Use

KELAM VE İTİKADİ İSLAM MEZHEPLERİ

Seyfeddin el-Âmidî'de Cismânî Haşrin İspatı

Proof of Bodily Resurrection in Seyfeddin al-Amidi

Birgül VARGELOĞLU*

Özet

Haşir, kıyamet halleri arasında ba'stan (dirilme)sonra ikinci merhaleyi oluşturur ve "hesap görüldükten sonra cennet veya cehenneme sevk edip dağıtmak" anlamındaki neşirin karşıtı olur. Asıl haşir ise kıyametin kopmasından sonra diriltilecek yaratıkların kabirlerinden çıkması ile gerçekleşecek olan haşirdir. Bu manaların yanında en önemli olanı haşrin tekrar dirilme anlamına geldiğidir. İslam akâidi içerisinde de en çok üzerinde durulan ve tartışmalara mahal olan haşrin bu boyutudur. Sonuç olarak olarak haşir, hem toplanma hem de ba's (dirilme) anlamlarında kullanılmıştır. Bu çalışmada üzerinde durulacak konu Haşirin cismani mi ruhani mi olduğu tartışmasında cismani olduğunu savunan Seyfeddin el Amidi'nin görüşlerini dile getirmek ve karşı tarafın delilerini iptal etmesini göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Âmidî, Cismânî Haşir, Ruhânî Haşir

Abstract

Hashir constitutes the second stage after ba'stan (resurrection) between the apocalyptic states and is the opposite of publication, which means "to send to heaven or hell after reckoning". The real resurrection is the resurrection that will take place when the creatures to be resurrected come out of their graves after the apocalypse. Besides these meanings, the most important one is that resurrection means resurrection. It is this dimension of resurrection that is the most emphasized and controversial in Islamic creed. As a result, resurrection has been used in the sense of both gathering and ba's (resurrection). The subject that will be focused on in this study is to express the views of Seyfeddin al-Amidi, who argues that the Hashir is corporal, in the discussion of whether he is physical or spiritual, and to show that the other party cancels his insanity.

Keywords: Âmidî, Bodily Resurrection, Spiritual Resurrection

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Programı, e-posta: vargeloglu.birgul@hbv.edu.tr

Fahreddin Er-Râzî Esmâ-i Hüsnâ Düşüncesi

Fahreddin Er-Razi Thought of Esmâ-i Hüsna

Furkan KOÇAK[*]

Özet

Fahreddin er-Râzi Esmâ-i hüsna literatüründe çok önemli bir yere sahiptir. Esmâ-i hüsnâ ile kelâmî tartışmaları birleştirerek sunduğu bu yorum Allah'ın isimlerine ciddi mânâda çalışma ve gayret sonucunda oluşmuştur. Allah'ın isimlerini metâlib adlı eserinde önce ayet ve hadislerle destekler. Sonrasında arap dili açısından inceler. Sonrasında ise kelâmî ve felsefi tartışmaları karşı tarafından delilleriyle belirtir. Felsefeciler kelâmcılar ve bazı yerlerde isimlerin görüşlerinden bahseder. Sonrasında ise yanlış olan görüşleri belirtip kendi delilleriyle açıklamalarda bulunur. Arap asıllı olan râzi nahiv ilmine özellikle ilk dönem nahiv kitaplarına ciddi mânâda hakim olması eserdeki alıntı ve açıklamalardan görülmektedir. Râzi'nin bu husustaki başarısı esmâ-i hüsna literatürüne yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Allah'ın isim ve sıfatlarını anlama noktasında daha önce görülmemiş bir tasnife gitmiş olması bu literatürde önemli bir başvuru kaynağı olmuştur.

Râzi'nin Allah'ın isimleri hakkında yapılmış tüm kelâmi-felsefi tartışmaları verip, dilsel açıdan, ayet ve hadisler üzerine desteleyerek yaptığı yorum yöntemi; Sadece sıfatlar konusunda değil, sosyoloji, siyaset, hilafet konularıyla da doğrudan ilgilidir. Esma-i hüsnâ bilgisinin önemi bu eserle birlikte çok daha farklı bakış açılarıyla dikkatlere sunulmuştur. Râzî'nin kelâmî bakış açısını içeren esmâ-i hüsnâ yorum yöntemi, esmâ-i hüsnâ'nın yalnızca uluhiyet konularıyla sınırlandırmanın ötesine taşımıştır. Tüm tartışmalı konuları esmâ-i hüsnâ ile mezcederek okuyucuya sunması okuyucunun Allah'ı bilme ve tanıma noktasında farklı bir bakış açısı kazanmasını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: sıfatlar, esmaü'l-hüsna, râzi, metâlibi âliye

Abstract

Fahreddin er-Razi has a very important place in Esmâ-i Hüsna literature. This interpretation, which he presented by combining the Esmâ-i husnâ and theological discussions, was formed as a result of serious study and effort on the names of Allah. He first supports the names of Allah with verses and hadiths in his work called metalib. Afterwards, he examines it in terms of the Arabic language. Afterwards, he specifies the theological and philosophical discussions with evidence from the opposite side. Philosophers talk about the theologians and in some places the views of names. Afterwards, he states the wrong views and makes statements with his own evidence. It can be seen from the quotations and explanations in the work that he has a serious command of the râzi nahw science, which is of Arab origin, especially the first period nahw books. Razi's success in this matter has brought a new perspective to the literature of asmâ-i husna. The fact that Allah has made an unprecedented classification in terms of understanding the names and attributes has been an important reference source in this literature.

Razi's interpretation method by giving all theological-philosophical discussions about the names of Allah and supporting them linguistically, on verses and hadiths; It is directly related not only to adjectives, but also to sociology, politics and

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Programı, koçak.furkan@hbv.edu.tr

caliphate. The importance of the knowledge of Esma-i Hüsnâ has been brought to attention from many different perspectives with this work. The esmâ-i husnâ method of interpretation, which includes Razi's theological point of view, has moved esmâ-i husnâ beyond limiting it only to the issues of divinity. Presenting all the controversial issues to the reader by combining them with esmâ-i husnâ enabled the reader to gain a different perspective on knowing and recognizing Allah.

Abstract: Adjectives, Esmaü'l-hüsna, Râzi, Metâlibi Âliye



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAM ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ (İSLARA)

Gazi Mahallesi Yerleşkesi
Emniyet Mahallesi Abant 1. Cad. No: 10,
E Blok 9.Kat, No: 911.
Yenimahalle / ANKARA
https://hacibayram.edu.tr/islara
e-posta: islara@hbv.edu.tr

@hbvislara
@hbv.islara
@hbvislara
https://www.youtube.com/c/islara